COLECCION MUNDO NUEVO
BIBLIOTECA DE IDEAS Y ESTUDIOS CONTEMPORANEOS
N. 4

GIOVANNI PAPINI

EL CREPUSCULO DE LOS FILOSOFOS

KANT. - HEGEL. - SCHOPENHAUER.
COMTE. - SPENCER. - NIETZSCHE.

EDITORIAL OSIRIS
SANTIAGO (CHILE)

30/8/2005 $2500

COLECCION MUNDO NUEVO

BIBLIOTECA DE IDEAS Y ESTUDIOS CONTEMPORANEOS

N.° 4

GIOVANNI PAPINI

El crepúsculo de los filósofos

Traducción y prólogo de

JOSE SANCHEZ ROJAS

EDITORIAL OSIRIS

CASILLA 13.228 — SANTIAGO, CHILE

PARA FINES ESTRICTAMENTE EDUCACIONALES

LECTURA Y CULTURA SIN EGOÍSMO

BIBLIOTECA

Biblioteca que difunde lectura y cultura
gratuitamente para el desarrollo de los sectores más desposeídos.

Prohibida su comercialización y distribución

— Copyright by —
Editorial Osiris, 1939

PRIMERA EDICION

Talleres San Vicente, Conferencia 635 Telefono 81996 — Santiago

Acerca del autor

Giovanni Papini , nace en Florencia el 9 de enero de 1881, y fallece el 8 de julio de 1956. Fue un escritor italiano. Inicialmente escéptico, posteriormente pasó a ser un fervoroso católico. Hijo de un modesto comerciante de muebles de la calle Borgo degli Albizi. Lo bautizaron a escondidas para soslayar el fuerte ateísmo de su padre. Fue un niño precoz, introvertido y falto de cariño. Adoptó desde niño un talante escéptico, pero lleno de curiosidad por las diversas doctrinas y religiones. Desde muy joven fue un infatigable lector de libros de todo género y asiduo visitante de las bibliotecas públicas, donde pudo saciar su enorme sed de conocimientos. Obtuvo el título de maestro y trabajó como bibliotecario en el Museo de Antropología de Florencia, pero a partir de 1903, año en que fundó la revista Leonardo, se volcó con polémico entusiasmo en el periodismo.

Una de sus ilusiones tempranas, nunca abandonada, era escribir una enciclopedia que resumiera todas las culturas. Fue uno de los animadores más activos de la renovación cultural y literaria que se produjo en su país a principios del siglo XX, destacando por su desenvoltura a la hora de abordar argumentos de crítica literaria y de filosofía, de religión y de política.

PROLOGO

No sé cómo, husmeando cierta mañana (hace ya diez años) los libros de mi desgraciado amigo Clemente González Alonso, rector del Colegio San Clemente, de Bolonia, topé con un volumen pequeño que tenía un dibujo extravagante en la cubierta. Y lo cogí. Era Il crepuscolo dei filosofi, *de Giovanni Papini. Aquel hombre me era en absoluto desconocido: acababa de llegar de Italia; conocía de la literatura italiana los nombres gloriosos e inmortales de los poetas; los nombres de los sociólogos y juristas modernos; los de los músicos; nada más.*

Bajé al jardín del hermoso Colegio español de Bolonia. Era una mañana dulce de abril. En la sombra había una grata frescura, y me senté en el famoso banco vecino al estanque. Una señorita comenzó una romanza llorona y cursi, y los pájaros gozaban de unas horas de loco aturdimiento. Comencé el libro. Era una diatriba feroz, sanguinaria, violenta, injusta, contra todos los grandes filósofos: contra Kant, contra Schopenhauer, contra Augusto Comte, contra el melancólico y dulce poeta Federico Nietzche. El autor me pareció al principio un salvaje, lleno de malas pasiones, que escribía muy bien. Pero seguí leyendo. Mi salvaje lo era, ciertamente, por exceso de civilización y de cultura. Mi salvaje era muy hombre. Avanzaba la lectura. Tuve que inte-

rrumpirla para almorzar. Estaba invitado en el Colegio. La conversación frívola de los cachorros del cardenal Albornoz no logró hacer presa en mi espíritu ni un solo momento.

Seguía preocupado. Comenzó a apretar el calor, y cerramos enteramente las ventanas del fumoir, quedando en una deliciosa penumbra. Repantigado en el sillón, con la boca resecada a fuerza de fumar el hediondo tabaco italiano, volví a recoger el libro entre mis manos. Llegó la hora del correo. Por primera vez en mi vida, y en el extranjero, no me cuidé de abrir las queridas cartas lejanas. Giovanni Papini se había apoderado de mí tan por completo, que concluí su libro de dos buenos tirones de cuatro o cinco horas cada uno. A las siete salí del Colegio a pasear solo. Necesitaba aire, y la compañía me hubiera molestado aquella tarde.

—Aquí tenemos — pensaba para mí — el perfecto tipo del hombre civilizado y refinado de los sutiles, melancólicos y paradójicos hombres de estos tiempos que corremos. Ha tragado mil libros serios y le fastidian todos. Ha querido agarrarse a un dogma, a una verdad objetiva, y al cabo y a la postre descubre que no hay verdades objetivas ni dogmas para él. Es un escéptico, porque es un melancólico. Sus ojos cargados de sueños y de fantasmas, no descubren sino la parte ridícula y torpe de la vida. Quiere agotar a los filósofos, porque no se atreve a liquidar consigo mismo.

¡La verdad! ¡Nuestro destino! ¡El mundo! ¡El ser! ¡El no ser! ¿Qué es todo esto, señores filósofos, sino palabras, palabras y palabras, que diría Hamlet?

Nuestra tristeza es cada vez mayor. Crece paralelamente con nuestra cultura, con nuestro refinamiento espiritual, con el lozano despertar y desenvolvimiento de nuestra inteligencia. A mayores problemas, mayores dolores. Un patán, ante el abandono de su amada, ante la traición del amigo más leal, no sabe dar amplitud y serenidad trágicas a sus dolores. Y Leopardi, pongo por caso, cuerpo enclenque y alma de gigante, sí. El dolor sin pensamiento se aisla, se particulariza.

No lo relacionamos con las demás cosas ni lo sabemos echar fuera de nosotros mismos. El poeta de Recanati convierte su dolor, su celo de macho, su humillación de mozalbete deformado y ridículo, en un gemido universal, en un malestar cósmico...

Y luego en Papini hay una enorme exaltación individual, muy grata, cuando puede ostentarse, como él la ostenta, con gallardía absoluta.

Nos creemos el centro del universo, su eje central. Así es y así debe ser, en efecto. Nuestro mundo está dentro de nosotros; del exterior, apenas si nos llega otra cosa que un pálido reflejo y que una voz lejana. Somos actores, espectadores y comparsas de nosotros mismos. Y es cosa vana y pueril querer vivir de verdades ajenas, cuando no acertamos a descubrir nuestra verdad, que es el resorte oculto e inconsciente de nuestra vida toda.

¿Qué es la verdad sino la fe? ¿Podemos creer lo que odiamos y dejar de creer lo que queremos con toda nuestra alma? El amor, ¿no es, por ventura, la verdad suprema? ¿Qué contenido substancial tiene una verdad objetiva que no sabe ahorrarnos un dolor? Porque nuestra desorientación actual, después de las elucubraciones pasadas y presentes de los pensadores, nos deja en el alma el mismo vacío de antes, la misma inquietud, la vieja ebullición interna de siempre.

En tales cosas pensaba yo después de haber leído Il crepuscolo dei filosofi. *La noche cerraba. Antes de comer, pedí en la librería de Zanichelli otros libros de aquel espíritu inquietado e inquietador que tanto me había removido el alma aquella tarde.*

Poco a poco fuí conociendo, si no toda, casi toda la labor de Papini. En la Biblioteca Comunal me prestaron La cultura italiana, *escrita en colaboración con Giuseppe Prezzolini. Era un libro de ensayo, de momento y de combate, una pirueta de saltimbanqui seguro de sus fuerzas y de sus músculos de acero. Luego conocí* Il tragico quotidiano. *Se veía*

a un discípulo de Nietzsche que reniega de su magisterio. El escritor italiano aventajaba al pensador alemán, para mi gusto. No había en sus frases nebulosidad alguna, sino claridad y transparencia meridianas. El estilo suelto, elegantísimo, natural, de Giovanni Papini me cautivó no poco. Papini era un exquisito artista y un formidable pensador en una pieza. Acostumbrado al espectáculo de mi país, donde los que llaman pensadores escriben mal y donde los literatos — hay, naturalmente, sus excepciones — no piensan, era más grato este maridaje de la forma y del fondo, del decir bello y del pensar robusto del joven escritor italiano.

Me fuí familiarizando con los escritos de Giovanni Papini.

Luego trabé amistad con él, gracias a mi querido maestro y amigo el Sr. Unamuno. Porque los dos pensadores se conocían bien. ¿No te parece, lector, que se asemejan en no poco? Unamuno es más seco, menos artista, más recio, más violento y cien mil veces más apasionado el escritor florentino. Desde entonces sostuve correspondencia con Giovanni Papini. Se trataba de un mozo recién casado, alto, delgado, paliducho, de ojos negros, penetrantes y febriles. En su mirada había algo de inquietador y misterioso. Papini me regaló un retrato, copia de un cuadro al óleo. Encima de mi mesa lo tengo. Para el observador atropellado es un retrato más. El que sabe escrutar almas en los rostros, adivina toda la melancolía de aquella cara y todas las enormes batallas interiores que han estallado debajo de aquella frente, coronada de cabellos revueltos.

Actualmente, Papini hace labor periodística en La Voce, *de Florencia. ¡Pero qué labor la suya! Piloto experto y adiestrado en la psicología de su pueblo, quiere guiarle por senderos completamente nuevos. Su famoso artículo "L'Italia risponde", que yo traduje, por cierto, en una excelente revista española,* La Lectura, *era una defensa de la cultura clásica y permanente de Italia sobre todas las modas pasajeras*

y mudables del pensamiento en estos últimos años. Se veía que tenía completa conciencia de la misión cultural de su país. El artículo ha dado su fruto. Los italianos han visto finalmente que no tienen necesidad alguna de husmear modas de extranjis, suecas o rusas, servias o danesas, ellos que tienen monopolizado el patrón de la belleza eterna, clara y limpia de la raza latina.

Celebraría que la traducción española de estos ensayos de Giovanni Papini fuese acogida amorosamente por el público. También necesitamos nosotros alguien que nos dé voces desde las nubes, distrayéndonos, por un momento, del monótono vivir corriente.

Son muy escasos los agitadores de almas y demasiado grande el número de los organizadores de mascaradas y farándulas. Y hay problemas que son para todos los países y para todos los hombres. La exaltación vigorosa de Giovanni Papini nos demuestra que sabe interesarnos, admirarnos o enojarnos con sus problemas fantásticos, que son, en el fondo, lector amigo, los más reales *problemas, los únicos que acaso tienen* realidad real *por vivir y agitarse dentro de nosotros mismos.*

JOSE SANCHEZ ROJAS

HACE FALTA LEER ESTE PROLOGO

He aquí un libro de mala fe, libro de pasión y de injusticia, libro desigual y parcial, sin escrúpulos, violento, contradictorio, insolente como todos los libros de los que aman y odian y no se avergüenzan ni de sus amores ni de sus odios.

Puedo permitirme este cinismo intelectual porque tengo para mí que este libro es lo que muchos otros, más sabios y más elegantes, no aciertan a ser: una obra de vida. No he querido escribir ni una historia de la filosofía moderna, ni una serie de ensayos sobre los filósofos modernos. Mi libro no se propone informar a los lectores acerca de lo que han pensado los filósofos sobre los cuales escribo, ni hacer comentarios doctos e interpretaciones rigurosas de sus filosofías.

Este libro es un trozo, o mejor, un conjunto de trozos de una autobiografía intelectual. Producto de mi liberación de muchas cosas que me han hecho sufrir, es también, y más especialmente, una tentativa para librarme del influjo de la filosofía y de los filósofos. Se le debe considerar además como el testamento de una época de mi actividad dedicada a la polémica y al asalto. Se me antoja creer que tiene un valor personal principalmente, porque hay en él confesiones indirectas, repulsiones y aversiones que se exteriorizan y estallan a propósito de determinados hombres, tomados como símbolo de cosas y de ideas repulsivas y contradictorias a mi tempe-

ramento. Tendrá un valor, pues, que dependerá del de mi labor futura. Si construyo algo que valga la pena de ser demolido, será un documento precioso de mi vida espiritual de estos últimos años; si, por el contrario, fracaso en mi intento, será un simple desahogo que puede interesar a cualquier compañero de camino, al buscador de almas.

En una palabra: creo que el valor de mi libro será justipreciado en lo futuro.

Prescindiendo de este significado puramente individual — que me gusta afirmar, desde luego, con la más clara franqueza — este libro puede tener otro más general y, tal vez, más representativo de ciertas corrientes contemporáneas. Y como es fácil colegir, un proceso de la filosofía, un esfuerzo para demostrar la vanidad, la vacuidad, la inutilidad y la ridiculez de la filosofía. He querido hacer una liquidación general *de este equívoco aborto del espíritu humano, de este monstruo de sexo dudoso que no quiere ser ni ciencia ni arte y es mezcolanza de ambas cosas, sin llegar a servir de instrumento de acción y de conquista. Tomado en este sentido, mi libro pudiera ser el programa de una generación de buena voluntad, el asesinato de un ser inútil para preparar nuevas formas de actividades mentales más dignas de los animales que se llaman pomposamente los reyes de la creación.*

Para escribir este proceso he tomado la parte más viva y reciente de la filosofía, la que persiste todavía en las escuelas y en las revistas y que data desde fines del siglo XIX. Y en lugar de estudiar la filosofía tomada en abstracto, he querido juzgarla, asaltarla, agredirla y ajusticiarla en la cabeza de sus mayores representantes del último siglo, tomados como hombres vivos, concretos y determinados. Los he cogido uno a uno por el pecho y los he estrellado contra la pared con toda la furia de que soy capaz, sin miramientos y sin compasión.

He tratado de mirar bien en los ojos de cada uno, de descubrir en ellos su alma oculta, y he puesto en tortura aquellas tres o cuatro ideas generales que cada uno de ellos ha inventado y legado a la posteridad, para tirarlas con asco como piltrafas inútiles.

Ante alguno de ellos me he sentido como enemigo irreconciliable, como destructor necesario, y me ha parecido que, desembarazada la senda de sus enormes cadáveres y de sus frías sendas, se puede caminar más libremente.

Así ha nacido un libro que es un estrago, una mortandad, una hecatombe, un matadero público.

Me siento henchido de unas ansias locas de matar, de reducir a la nada, de destrozar, de agotar, de retorcer el hocico de los legítimos maridos de la historia sagrada, diligente y objetiva.

Sé perfectamente, sin necesidad de que nadie me lo diga, que toda esta pasión perjudica a la solidez del libro.

Sería necesario, sin duda alguna, una mayor preparación una cautela más exquisita y una frialdad absoluta. Pero habría perdido, a buen seguro, aquel olor de pólvora y de juventud, aquel brío desvergonzado y quijotesco que me agradó tanto, con gran daño para mis intereses.

Así como ha nacido, durante tres años de pereza cavilosa y meditabunda, interrumpida únicamente por alguna tarde de trabajo, me parece no enteramente indigno de lo que quiero hacer y haré en seguida. Por ende, he decidido publicarle y me figuro que, a pesar de los silencios desdeñosos de los filósofos graves y de las sabihondas disciplinas de los estudiosos serios, habrá algún desconocido joven amigo que encuentre en estas páginas, hechas de prisa, alegrías y senderos.

GIOVANNI PAPINI

de sí misma; es más bien un eco que una voz, un reflejo que una imagen.

En el caso de Kant, las nieblas del idioma y la aspereza de las cimas han ayudado a la obra. Para juzgarlo, para mirarlo cara a cara, hace falta disipar la bruma, subir a la montaña y no hacer caso de los panegíricos. Hace falta descubrirlo.

I

EL HOMBRE

Confesémoslo claramente, el hombre así, a primera vista, no es simpático.

Es imposible que un prusiano tan perfecto, que un alemán tan típico como Kant, pueda agradar a un latino.

Aunque los contrarios se atraigan, hay demasiadas montañas entre ellos. Ya sé que suele decirse que el **homo logicus**, que el filósofo severo, debe ser objetivo, despojarse de toda simpatía y antipatía, olvidarse de la propia personalidad y de la raza propia. De ser realizable, sería curiosa la experimentación. Sé que muchos lo han dicho y que muchos lo han intentado. Pero examinad sus cosas y veréis que no han salido adelante con su empeño. La personalidad, los sentimientos, la raza, están allí escondidos, implícitos, pero presentes. Vale más confesarlo abiertamente que esconderlo con promesas de imaginarias imputaciones. El filósofo, además de filósofo, es hombre, y al hombre no se le echa de nosotros mismos con aquella sencillez que imaginaba el bueno de Hipólito Taine.

Por eso yo, latino, confieso libremente que no amo ni puedo amar a Kant. Y, por otra parte, yo necesito hablar de él, hombre, por la misma razón que me lo hace antipático, esto es, porque la filosofía no es cosa independiente del hombre, sino precisamente la expresión racional de lo que el hombre, como ser viviente completo, tiene de más profundo.

Esto reza con todos, hasta con nuestro profesor de

Koenisberg. Kant tal vez sea un gran filósofo, pero con toda seguridad es un **burgués modesto y ordenado.** Toda su filosofía está en estos tres adjetivos, que debéis meditar cuidadosamente. Recordad que es un crítico y un moralista, o, lo que es lo mismo, un honesto en el conocimiento y en la acción; un regulador y un escolástico, o lo que es igual, un hombre ordenado en la materia y en la forma de su doctrina. Y así como por honradez intelectual desbarata las pruebas teológicas de la existencia de Dios y de la libertad, así también, por honestidad social, Kant restablece la creencia en el uno y en la otra. Así, es consecuente con su temperamento hasta en sus contradicciones aparentes.

He dicho que es un burgués, o lo que es igual, un hombre mediocre. Ni el padre albardero, ni la madre pietista, ni la pequeña ciudad prusiana, pudieron darle el sentido de las cosas grandes. No vió más allá de sus narices, fuera de la moral cristiana y de la mecánica de Newton. Su vida es mezquina, estrecha, pobre; la vida de un profesor cuidadoso que da treinta horas de lección a la semana y que gana 1429 talers al año.

En lo que no se relaciona con la filosofía, es un perfecto filisteo, que por la tarde bebe cerveza con mercaderes, riendo de las murmuraciones locales, calculando las onzas que debe comer y las horas que debe pasear. Su cuerpo no es hermoso; pequeño y mezquino, de facha algo simiesca, no había nacido para la seducción ni para las empresas pintorescas y gallardas. Todo le faltó para ser un hombre interesante: la persecución de los poderosos y las aventuras conyugales. De las primeras se libró con el silencio y de las segundas con el celibato. Su leyenda biográfica se reduce, pues, a la de los burgueses que examinan el reloj en sus paseos y a la del botón del estudiante.

Este hombre, que habla de todo, tiene lagunas inmensas que son otras tantas manifestaciones de su espíritu de burgués insignificante. Habla de arte y de estética y no conoce a Shakespeare, no ha visitado nunca una galería de cuadros y prefiere a todas la música militar. Da cursos de geografía y no ha salido nunca de Koenisberg más de diez millas.

Tiene en gran estima el sentimiento y no quiere tener relaciones, durante muchos años, con sus hermanas, que son pobres.

Pero, en compensación, es rígidamente moral y pedantesco ordenado. En su conciencia no hay un remordimiento, ni en su casa un mueble mal colocado. No encuentro en él cosa de más fortaleza que su orgullo, prescindiendo de sus manías de moralidad y de orden. Se parangonaba, del mejor humor, con Copérnico y esperaba que sus admiradores le llamasen nuevo Cristo y nuevo Sócrates. Leía de mala gana los libros ajenos y se molestaba cuando objetaban a los suyos. Este orgullo explica un carácter de su doctrina, o sea la transformación de lo divino en lo humano, que fué observada por Fonsagrive. Dar al hombre lo que el hombre ha dado a Dios, es, ciertamente, un gesto hermoso. Me atrevo a asegurar que es lo más hermoso que hay en su vida y en su filosofía.

II

EL SISTEMA

¿Qué hay, pues, y qué valor se encuentra en esta famosa filosofía kantiana, que ha servido a los historiadores para dividir en dos períodos el pensamiento moderno?

Esta es la filosofía que podía y debía convertirse en ese instrumento que hemos visto agonizante. Kant es un burgués, un hombre pequeño, mediocre, prudente, poco amante de las aventuras y de la estética. **A priori** sabemos, por lo tanto, que nos dará una de aquellas hermosas metafísicas, una de aquellas fantásticas y grandiosas cosmologías que dieron tanta gloria a los mesocráticos y a los cartesianos. Es un hombre que tiene algo que salvar y que meditar: salvar la vida del mal y la ciencia del escepticismo, separar el mundo práctico del cognitivo, la razón de la experiencia.

Hará, pues, necesariamente, una ética y una gnoseo-

logía, y si ésta precede a aquélla en el orden cronológico de sus libros, estad, sin embargo, seguros de que la ética le precede, conscientemente o no, en su espíritu. Todos viven la vida práctica, muy pocos la especulativa, y Kant era demasiado filántropo para no pensar en seguida en más vastos intereses.

La exposición natural, y no la histórica de la doctrina kantiana, comienza con la moral. Kant es honesto, fué a la escuela con los pietistas y lee a Rousseau. Eso basta para comprender que su moral será cristiana, porque Kant es un honesto del siglo XVIII en el Occidente cristiano; individual e interna, porque el pietismo lleva de la mano a la consideración de la vida íntima el formalismo protestante; es también sentimental, porque el sentimiento está de moda y el sentimentalismo es la dolencia de la segunda mitad del siglo XVIII.

Kant, efectivamente, parafrasea el consejo de Cristo, "No hagas a los demás lo que no quieras que hagan contigo", y establece que el hombre lleva, dentro de sí, en estado de sentimiento profundo, la ley moral, que él expresa con su demasiado famoso imperativo categórico. Pero el deber no basta, hace falta el poder. Yo puedo tener, como dice Kant, la buena voluntad, la gute Wille; pero, ¿de qué me sirve, si no puedo conseguirla? Se necesita, pues, el poder, la libertad. También el hombre del deber tiene derecho a la felicidad, que es bien sumo; pero éste, hágase lo que se quiera, no puede alcanzarse en esta vida tan corta.

Se precisa, pues, que el alma sea inmortal, y consecuentemente, que exista un Ser Supremo, dispensador de bienes y de males, por los cuales se llegue al sumo bien.

Todo este andamio metafísico es necesario para una moral del deber. Si fuese otra, la del interés, pongo por caso, ya no serviría este tinglado y habría que prescindir de él; pero Kant quiere establecer su andamio sobre la roca firme y dura de la ley moral, independiente de todas las relatividades de los motivos humanos. Pero esta pretensión le sale cara. Porque todos estos apoyos presuponen un mundo real, un mundo absoluto, que necesitarían ser demostrados. Y aquí tenéis a Kant lanzado al trampolín de su gnoseología. Kant—digámoslo una vez más — es hombre de

orden, honesto, hombre de ciencia y newtoniano. Su gnoseología tiene que salvar a un tiempo a la ciencia y al mundo metafísico. Tiene que ser algo bien ponderado y realizado con una cierta amplitud intelectual. Todo esto, hasta en su menor detalle, es la **Crítica de la Razón Pura.**

Kant salva la ciencia (el mundo) de lo relativo, del fenómeno, del determinismo, pero con su nóumeno salva al mundo de lo absoluto, de la libertad, donde Dios y el hombre pueden dormir sus sueños tranquilos y estar continuamente a la disposición de las necesidades morales.

Burgués, ha salvado la ciencia y la metafísica; conciliador despierto, acierta a salvar juntamente el sensualismo de los empíricos y el innatismo de los racionalistas con su teoría de la forma y de la materia del conocimiento. Pero esto no basta. Hombre de orden, enumera todas sus distinciones como conceptos, ideas, intelecto, razón, etc., etc., y construye su tabla de categorías con la minuciosidad de un diligente canciller.

Pero examinando el conocimiento, tropieza con que todas las pruebas racionales que se pueden dar de Dios, de la inmortalidad, de la libertad, no sirven para nada, porque si no se conocen más que los fenómenos, lo absoluto es inaprehendible, impalpable, incognoscible, Kant confiesa lo que hay en él de hombre honrado; pero el Kant burgués, cristiano y prusiano que tiene necesidad de la moral para que la sociedad progrese, no puede prescindir de los manoseados **factotum** espiritualistas. Si la ciencia fenomenal es una persona sofística y exigente como él, no los puede reconocer y los destierra de su reino, Kant recuerda que junto al de la razón hay otro reino: el de la fe. Dios no **puede** demostrarse, pero **debemos** creer en El. Lo mismo para la inmortalidad del alma y para la libertad.

Así, Razón Práctica y Razón Teórica contribuyen a la misma obra y llegan a conclusiones paralelas. La moral amenazada por el relativismo empírico, la ciencia amenazada por el escepticismo, la metafísica amenazada por la ciencia, necesitaban un salvador. Kant, que precisaba todas estas cosas a la vez, ha sido el soberano taumaturgo que ha realizado el milagro y ha salvado todo o casi todo, sin destruir nada o casi nada. Su anhelo de orden mo-

ral ha socorrido a la moral y de paso a la metafísica, y su ansia de orden racional ha salvado la ciencia, limitándola y analizándola.

Tal es, en su proceso espontáneo y en sus fuentes personales, el esquema del pensamiento kantiano, simétrico y geométrico. Dos formas de actividad: la práctica y la teórica. Dos mundos: el fenoménico y el nouménico. Dos fuentes de conocimiento: los sentidos y la razón.

El monumento parece regular, y, sobre todo, parece sólido. Pero hemos visto la planta, sin fijarnos cosa mayor en las raíces. Este sistema concilia demasiadas cosas y hace demasiadas distinciones para que pueda ser resistente. Es demasiado cómodo para ser fuerte; no olvidemos que los castillos son la negación del **confort.**

Pero es evidente que tres son las ideas madres en el sistema kantiano: el imperativo categórico, el **a priori**; el **fenómeno** y el nóumeno. Destruídos estos basales, el edificio se desmorona y cae al primer soplo, y del gran castillo kantiano, refugio supremo del bien y de la verdad, no quedan más que trozos de muros y torrecillas mordidas y desconchadas. Ahora, si Spencer tiene razón, aquel día, tal vez, hasta Kant llegará a ser poeta. Por hoy, es un rey demasiado poderoso, al que tenemos que destronar.

III

LA MORAL

Kant, como hombre civil y como maestro de filosofía, necesitaba una moral. Como cristiano y como aficionado a la mecánica, necesitaba que esta moral estuviera de acuerdo con el Evangelio y que tuviese al mismo tiempo todos los caracteres fundamentales de la ciencia, a saber: la autonomía, la racionalidad y la universalidad. El venerable guardarropa filosófico, lleno de vestidos fuera de uso, de trajes comprometedores y de togas arcaicas, no le ofrecía nada

semejante, y Kant se vió obligado a fabricar una moral con sus manos y con su mollera.

Lo primero que arrojó cuidadosamente de su lado fué todo lo que olía a moral utilitaria y sensual. Si admitimos que las acciones se realizan en vista del placer y del interés que nos proporcionan, la moral deja de ser imperativa y universal. En efecto; quien no experimente placer contribuyendo al bien de los demás, no está obligado a realizarlo. Todos obedecerán, naturalmente, a su interés personal, y como estos intereses son privativos y transitorios, es inútil dictar reglas e imposible generalizar.

Entonces Kant inventa su buena voluntad, **der gute Wille.** La voluntad no es buena en lo que respecta a los fines particulares, pero es buena en cuanto obedece a un principio interno y racional. Este principio, prescindiendo de los fines particularistas humanos, no es hipotético, ni tiene el mero valor de un consejo o de una norma, sino que es una orden, un imperativo categórico. Como deriva de la razón, es universal. Yo no debo hacer lo que a mi hoy, en este preciso momento, me conviene, sino lo que deben hacer todos a todas horas, según la ley. Echando fuera todo motivo interesado ,toda consideración de fines particularistas, establecida la racionalidad y la universalidad de la ley, se obtiene una moral autónoma e independiente, todo lo independiente y autónoma que se nos antoje. Y aparece el imperativo categórico, eje central de la doctrina: "obra de tal modo que la norma de tu voluntad pueda servir al mismo tiempo como principio de una legislación universal".

La fórmula es célebre, clara. Suena bien. Pero no es profunda. Kant ha querido hacer moral científica y ha hecho moral sentimental, y cuando quiere ordenar no hace otra cosa que obedecer. Contradicción e ilusión son dos vicios escondidos, pero fatales, de su doctrina.

Esta doctrina es evidentemente altruista, ya que el deber de realizar se compagina con lo que todos pueden realizar; en consecuencia, no haga el prójimo lo que hecho por él puede fastidiarnos. El imperativo categórico es un consejo de Cristo que ha pasado a la mente de un newtoniano alemán.

Ahora bien: esta moral, que quiere brotar de la razón, que quiere estar a cien codos de altura del interés, tiene precisamente por esencia algo que la razón no puede dar, sino que surge del sentimiento y de la utilidad. El altruísmo es un hecho sentimental, no racional; es un motivo utilitario, no desinteresado.

Hacemos el bien a los demás, no porque la razón nos demuestre la necesidad de hacerlo, sino porque la costumbre, el miedo y la piedad nos llevan a realizarlo. Dicho de otra manera: realizamos el bien, no porque nos lo imponga una ley abstracta, sino porque experimentamos un placer realizándolo, y porque esperamos recibir en cambio otro bien, en condiciones distintas. El altruismo es, pues, un sentimiento espontáneo, un cálculo interesado, no un postulado de la razón, ni un principio universal.

Kant lleva en sí mismo, por infinitas razones, este instinto sentimental y calculador del altruismo y quiere darle una consagración científica, pero el mismo motivo que lo lleva a racionalizarle tiene, en el fondo, algo de no racional. De este modo se encariña con el altruismo, que es racional por motivos sentimentales.

La ciencia es la corteza, la fórmula; el contenido, la cosa viva, es el fenómeno afectivo y vital que lleva en su seno y que quiere afirmar a toda costa. No es este el único contenido sentimental de la moral kantiana. El altruismo está íntimamente ligado con la moral igualitaria. Se debe hacer el bien a los demás, porque los demás tienen nuestras mismas necesidades y nuestros mismos derechos. La preocupación científica de Kant exigía, para obtener lo universal, el postulado de la igualdad de los hombres. El imperativo, para ser racional, debe adaptarse a todos, lo que significa que puede adaptarse a todos; esto es, que todos los hombres son iguales. Pero este principio no es racional; más bien la razón nos dice precisamente lo contrario.

Observando los hombres, la razón nos descubre en ellos innumerables y profundas desemejanzas, que nacen del temperamento, de la raza, de la edad, del lugar, del tiempo, de la cultura. La razón nos dice que los hombres son únicamente semejantes a aquellos que tienen de más ba-

jo, de más común, de menos personal: las funciones animales. Pero en éstas son semejantes sólo en cuanto al concepto de las mismas. Por ejemplo: lo mismo un majadero que Petrarca son semejantes en el hecho de sentir necesidades sexuales, y solamente hay tal semejanza en lo que respecta al hecho genésico elemental en general. Si nos fijamos en realidad, observamos que el bellaco busca sólo el acoplamiento con una mujerota cualquiera, en tanto que **messer** Francisco anda a caza de mujeres gentiles y donairosas, y además de gozar con ellas los placeres de la carne, escribe canciones y sonetos. Cada hombre es diverso, distinto de los demás, inefable, único, absolutamente personal. La igualdad humana es una ilusión intelectualista engendrada por un anhelo sentimental.

Lo que la razón no presta ni puede prestar, lo da el sentimiento, que nos empuja a simplificar las cosas para velar con una menor fatiga. El sentimiento habla de hermanos por temor a la soledad. Rousseau, el hombre del sentimiento, dió a Kant, el hombre de la razón aparente, el postulado de la igualdad. La moral que quería ser la voz abstracta del **Vernunft** no pasa, por segunda vez, de criada de **Gefuhl.** Y no es la última vez; el sentimiento entra de nuevo por otro portillo: por el de la libertad. Kant sabe perfectamente que en el mundo fenoménico el determinismo es absoluto, que no puede hacerse ciencia sin creer en su necesidad. Necesita también, para fundamentar sólidamente su moral, que la voluntad sea autónoma, que tenga un fin absoluto, que sea libre. En el mundo kantiano existe, pero se destierra del nóumeno y no es fácil poner de acuerdo los dos mundos sobre el terreno de la acción práctica. En efecto: Kant no acierta en este punto, y con su descubrimiento del alma como carácter inteligible, fuera del tiempo, nóumeno, no hace más que echarse de bruces en la contradicción y abrir la puerta a aquel subjetivismo fichtiano del cual no quiere, luego, oir hablar. En lugar de intentar una conciliación, observa Ruyssen, no hace más que mostrarnos su imposibilidad. La justificación, en una palabra, de la libertad del yo, no puede ser racional, sino sentimental, como ya he dicho.

La necesidad de la responsabilidad, la necesidad vi-

tal de establecer la autonomía, el sentido interno, que aparece sobre todo en el remordimiento, son las razones sentimentales que introduce bizarramente Kant, a despecho de la lógica y de la claridad, la virtud trascendental en el determinismo natural y constante.

De tal suerte, esta moral kantiana que tenía el aspecto de estar a cien codos de altura de todas las contingencias del sentimiento para columbrar y llegar a buscarse en los picachos inmutables de la razón, está del todo henchida, preñada y rellena de hechos sentimentales. Para colmo de contradicción, hasta el deseo de hacer una cosa racional es de origen afectivo.

Por algo pertenece Kant al siglo del **Aufklä rung** y lee a los enciclopedistas. Profesa el culto y el fanatismo de la razón. En aquel entonces, la razón es la divinidad más estimada en los ambientes cultos y el **amor** y la **confianza** en ella no tienen límites.

Hay, junto al sentimiento de la razón, la pasión por la razón. Kant, apasionado por la hermosa seguridad de la física y de las matemáticas, sigue la corriente común, y por instinto, por amor, quiere hacer una ciencia de la moral. Pero este movimiento afectivo le lleva a la última ilusión, a la de que los principios abstractos pueden tener influencia en las acciones humanas, al prejuicio intelectualista, según el cual los sabios gobiernan el mundo. Prejuicio del siglo XVIII que siguió Kant más que nadie al pie de la letra.

Olvidó que si la vida de un filósofo sedentario puede tener una apariencia de regularidad y de racionalidad, los hombres no obran sino en virtud del sentimiento. Los instintos profundos de la vida no se dejan conducir por una docena de fórmulas; son capaces de crear ciento para justificarse. Un imperativo racional en lo que respecta a la conducta humana, es un contrasentido; está de más, o por superfluo o por ingenuo.

O el imperativo está de acuerdo con el sentimiento y ordena que se realice aquello que realizan naturalmente los hombres, y entonces es perfectamente inútil, o como en el caso de Kant, ese imperativo es contradictorio a los instintos humanos, ordenando que nos cuidemos de

los intereses y de los placeres personales. En este segundo aspecto es estéril e ilusorio. Puede ser **cantado, repetido, enseñado, comentado,** pero no será seguido ni cumplido. Kant ha fracasado en aquello que trataba de salvar con más empeño.

Quería fabricar una moral científica y ha fabricado una moral sentimental; quería hacerla universal y no se percató de que la igualdad humana la hacía inconcebible; quería hacerla independiente y la hizo esclava del instinto; quiso hacerla dominadora y le salió de una ingenuidad infantil. Se diría que la moral llevó el desconsuelo a todos, incluso a los moralistas. Kant, sin embargo, no es un filósofo a secas; es también un gnoseólogo, es sobre todo un gnoseólogo. Veamos si se le pueden conceder los honores militares adentrando en los laberintos ideológicos de la **Crítica de la Razón Pura.**

IV

EL "A PRIORI"

También es desdeñoso Kant con la gnoseología. Ninguna de las teorías que nacieron en la mitad del siglo XVIII para explicar la naturaleza del conocimiento, le sirve para sus fines. No le satisfacen ni el empirismo inglés ni el cartesianismo francoalemán. Estas dos corrientes tienen para Kant el grave inconveniente de conducirnos al escepticismo. No hay nada que espante más a un prudente filisteo que sentir bajo sus pies que se mueve el terreno firme de la certidumbre.

Kant profesa cierta estimación a aquel buen hombre de David Hume, porque sus libros le despertaron—escribe—del sueño dogmático. Eso sí: Kant, despierto, se apresura a arremeter al escocés. Un ciudadano de Koenisberg no puede prescindir de la moral; para ello la ciencia tiene que ser cierta, el mundo verdadero y posible el conocimiento. Y torna a proponerse el problema que desde Cam-

panella y desde Locke es el rompecabezas favorito de los filósofos. ¿Cómo se llega al conocimiento? ¿Qué valor tiene nuestro conocimiento? Kant, después de haber pensado, meditado, leído, clasificado y escrito durante veinte años, publicó en las fiestas de Leipzig de 1781 un libro impreso en Riga por Juan Federico Hartknoch que llevaba el título algo intrincado de **Crítica de la Razón Pura**, y que resolvía con un elegante juego de prestidigitación el asendereado problema. ¿Qué había imaginado de particular nuestro filósofo? Algo muy sencillo y muy cómodo: una conciliación y un escamoteo. Hume decía: el conocimiento brota de los sentidos. Descartes había sostenido: todo conocimiento procede de la razón. Y todo el mundo pensaba desde muchos siglos atrás: la mente debe adaptarse a las cosas.

Llega Kant, cambia la decoración y anuncia la novedad flamante: el conocimiento procede a la vez de los sentidos y de la razón y son las cosas las que se adaptan al pensamiento.

Todo esto era muy útil y tenía ciertos aires de originalidad que gustaron y sedujeron, cuando se entendió el libro, después de algunos años. Pero, desgraciadamente, no todo lo que es cómodo y nuevo es concebible y coherente, y tal es el caso preciso del **a priori** kantiano.

El razonamiento de Kant, despojado de todos los requilorios inútiles de su terminología, es de una simplicidad aplastante. Los sentidos solos no pueden dar el conocimiento, porque no nos dan la necesidad y la universalidad, que también son atributo de las ciencias físicas y matemáticas, y por otra parte los conceptos de la razón no pueden enseñarnos nada, ya que son formas vacías, ayunas de significado y contenido. Para obtener el conocimiento real hace falta, por ende, la cooperación de estos dos elementos. Hay una **materia** del conocimiento que procede de los sentidos y una **forma** del conocimiento que brota de la razón. El **a priori**, que vive latente en el espíritu, presta sus modelos a los datos caóticos de la experiencia, y por medio de los juicios y de las categorías, hace posible la ciencia. Es, pues, la realidad la que

se amolda a la mente y no ésta la que se adapta a aquélla.

El **a priori** actúa de panacea salvadora. Aleja el fantasma del escepticismo, sirve de lazo de unión a los hombres honrados y nos da la satisfacción de sentirnos colaboradores del Creador.

Sirve de panacea el **a priori** a condición de ser comprendido al menos por aquellos que no se pagan del **flatus vocis.** Tratemos de indagar qué es el **a priori.** Desde luego hay que desechar la idea de que sea semejante a las ideas innatas del cartesianismo, ya que éstas son substanciales y el **a priori** es formal. También debe añadirse que no tiene nada que ver con el espíritu, concebido genéricamente, porque éste es concebible en tanto en cuanto es nexo de ideas, y éstas, para formarse, precisan el concurso del dato externo.

El **a priori** no puede ser otra cosa sino una oculta potencialidad subjetiva que aparece y obra en el preciso momento en que los sentidos nos suministran los materiales del conocimiento.

Observad que no se trata aquí de una definición. Kant ha tenido la prudencia, o mejor dicho, se ha visto forzado a afirmar el **a priori** sin demostrarlo.

Describe cómo se da el **a priori** en el conocimiento, pero no se ha ocupado de revelarnos concretamente cómo se demuestra su presencia. El caso es demasiado peliagudo, y el filósofo ha querido ahorrarse el trabajo de exponerse a un fracaso más. Si Kant viviese aún y diese su paseito cotidiano por los alrededores de Koenisberg, me daría la satisfacción de preguntarle insidiosamente:

"—Usted afirma—le diría con toda clase de respetos — que el conocimiento deriva de dos factores: la materia y la forma, los sentidos y el **a priori.** Usted reconoce que estos dos elementos son indisolubles y que ambos concurren necesaria y simultáneamente a la formación del fenómeno. Ahora bien. ¿En virtud de qué misterioso procedimiento o mediante qué divina revelación, usted Manuel Kant, hombre de carne y hueso, ha podido descubrir y concebir aislados, uno a uno, estos dos elementos? Fijémonos, para simplificar la cuestión, en las formas a

priori de la intuición sensible: el tiempo y el espacio. Usted sostiene que estas formas son necesarias y constantes y que nosotros no podemos experimentar sino en ellas y por ellas. Son inseparables en nuestro espíritu en todo acto del conocimiento. ¿A santo de qué, usted, Kant, ha podido concebirlas separadas y aisladas? ¿Cómo ha podido usted hablar de tiempo y de espacio como forma, si esta forma está ligada, fundida, unida, siempre y en todo lugar, a la materia? ¿Por qué, si el espacio y el tiempo son murallas siempre presentes y cerradas, ha encontrado usted el modo de salir de ellas y de contarnos lo que sucedería si no existiesen? Si el **a priori** es una prisión perpetua, ¿con qué llave mágica ha logrado usted huír de ella? Si el conocimiento es una síntesis continua, y nada más que una síntesis, ¿cómo ha logrado usted analizarlo? Si no hay más que fenómenos, esto es, productos, ¿cómo ha podido usted aislar a los productores?

Si la teoría es verdadera es inconcebible, y si es concebible es falsa. Si podemos pensar el **a priori,** por su cuenta, significa que el conocimiento no es siempre sintético como usted afirma y que se puede pensar sin la materia; y si decimos que el **a priori** adapta y modifica las cosas exteriores, significa que nosotros conocemos las cosas como son antes de ser modificadas. De otro modo no podríamos decir que estaban modificadas y entonces conoceríamos sin ayuda del a **priori.** Si prescindimos de ellas, no podemos afirmar si se adaptan o no a él, porque afirmamos implícitamente que no las conocemos. Si las conocemos, el **a priori** sobra, no es universal y tiene todas las apariencias de una formación **a posteriori".**

En efecto: el **a priori** kantiano no excluye la hipótesis de un origen empírico. Kant, aparecido antes de la evolución, no ha querido hacer psicogénesis ni psicología. Ha cogido la mente del adulto alemán que ha estudiado en la escuela de Wolf y que cree en la razón, y ha tratado de descubrir el mecanismo del acto del conocimiento. No se pregunta, ¿qué es el **a priori?** ¿Cómo viene?, sino que lo da como hecho de experiencia del cual quiere determinar su actuación sin demostrar su existencia. Si así

lo hubiera hecho, se hubiera encontrado, a buen seguro, en un callejón comprometido.

"—¿De qué modo, querido Kant — le hubiera preguntado yo, a la sombra de los tilos de Koenisberg—, conocemos el **a priori?** De ningún modo **a priori,** porque un conocimiento apriorístico de **a priori** no tendría sentido ni para Ud. ni para mí. Pero como leo que, siguiendo las huellas de su ilustre compatriota Leibnitz, lo ha descubierto Ud., creo que lo habrá obtenido en virtud de aquella baja experiencia, interna o externa, psicológica o científica, a la cual, en su desdén antiempírico, ha negado usted los títulos de nobleza de la ciencia, a saber: la necesidad y la universalidad. Así es que podemos deducir de todo esto la agradable consecuencia de que hemos llegado a conocer lo universal y lo necesario por lo que no es necesario ni universal".

Y el buen Kant, si hubiera sido hombre ocurrente e ingenioso, me hubiera replicado:

"—Querido y aplicado discípulo: no trate usted, por caridad, de bucear en la genealogía de un concepto tan claro como éste. Cuando S. M. el Rey de Prusia encuentra un hermoso granadero, de espaldas cuadradas y de brazos fuertes, que le es útil en sus empresas gloriosas, no crea usted que le pregunta por su árbol genealógico y que lo expulsa de su ejército si en lugar de ser hijo legítimo es hijo bastardo.

El **a priori** no es demostrable, es inconcebible, es todo lo que a usted se le antoje, pero déme usted, en cambio, alguna cosa que tenga tanto aparato de explicación y que sirva tan maravillosamente como él para desentenderse del peligroso escepticismo de los sensualistas y del vacío dogmatismo de los racionalistas".

Efectivamente: en Kant, el **a priori** es un artículo de fe, no una teoría crítica. El buen kantiano debe añadirlo a las cosas que está obligado a creer y que no puede demostrar.

Una demostración del **a priori** implicaría tres contradicciones y tres inconcepciones. He apuntado ya la primera: ¿cómo se pueden obtener los elementos primitivos y

alcanzar los efectos recíprocos cuando no tenemos ni podemos tener más que compuestos inseparables?

La segunda, no menos grave y comprometida, se relaciona con la cuestión del nóumeno. Si el tiempo y el espacio, por ejemplo, son formas del yo, del sujeto, se afirma que no existen en el no yo, en el objeto. Pero este objeto es para Kant incognoscible e inaccesible, de modo que reputa posible en la práctica lo que reputa imposible teóricamente, esto es, determinar lo absoluto. La tercera ha sido puesta de manifiesto por Stuart Mill en su respuesta a Mansel, nieto de Kant, a través del hijastro Hamilton. Afirmar que puede determinarse en el conocimiento la parte perteneciente al sujeto y la correspondiente a las cosas es lo mismo que decir que ciertos atributos pertenecen al primero y ciertos otros a las segundas. De otro modo: que la pretendida fusión sintética, de la cual se envanecen tanto los kantianos, no es más que una yuxtaposición mecánica, inferior a la combinación química, donde es absurdo preguntar por los ácidos o los alcaloides en la formación de una sal neutra (1).

Es curioso observar cómo todas estas insignes inconsecuencias e incoherencias de la doctrina del **a priori** derivan de un solo y único equívoco primordial.

Kant ha impuesto el **a priori** porque lo creía indispensable. Y lo creía indispensable, porque no había sabido analizar con la profundidad debida las condiciones del pensamiento científico. He creído que la ciencia no podría concebirse sin los dos atributos de necesidad y universalidad y que la experiencia no podría concebirse sin los dos atributos de necesidad y universalidad y que la experiencia no podría dar ni la una ni la otra. Equívoco doble que la ha hecho solicitar la ayuda de un aliado peligroso y que le han llevado a la derrota, no a la victoria. El **a priori**, que debió ser su salvador, se convirtió en el mayor de sus enemigos.

Se dice que Kant era un espíritu sutil. Yo creo, más bien, que Kant era un espíritu clasificador, que no es lo mismo. Crear una terminología abundante y complicada no significa ver a fondo las cosas. En efecto: comienza su

(1) Stuart Mill: **An Examination of Sir W. Hamilton, Philosophy.**— London, Longmans, Green, etc., 1872, cuarta edición, páginas 33-34.

crítica con un examen insuficiente y superficial de los caracteres del pensamiento científico.

"La experiencia — afirma (1) — nos enseña que las cosas son de esta o de la otra manera, pero no nos dicen que puedan ser de otro modo. En primer lugar, pues, toda proposición que no pueda ser concebida sino como necesaria, es un juicio **a priori.** Si, además, esta proposición no es derivada y tiene por sí misma un valor necesario, entonces es absolutamente **a priori.** En segundo lugar, la experiencia nos presta sus juicios como esencial y estrechamente universales. Tiene únicamente por medio de la inducción una generalidad supuesta y comparativa, lo que significa que hasta ahora no se ha encontrado excepción alguna a esta o a aquella ley de la Naturaleza. De donde un juicio concebido con rigurosa universalidad es absolutamente válido **a priori.** La universalidad empírica no es otra cosa que una extensión arbitraria de valor que deriva de un valor dado en la mayoría de los casos a un valor para todos los casos, como, por ejemplo, en esta proposición: "todos los cuerpos son pesados"; al contrario, en el caso de que una estrecha universalidad pertenece exclusivamente a un juicio, esta universalidad indica una fuente particular de este juicio, la facultad de conocer **a priori.** La universalidad y la necesidad absolutas son, por ende, los caracteres ciertos de un conocimiento **a priori.** Estos caracteres están fuertemente unidos entre sí".

Y como ejemplo de la existencia real de estos juicios absolutamente necesarios y universales, Kant cita, como es natural, los principios matemáticos. ¿Cuál es, con relación a la necesidad, la actitud de su pensamiento? Esta y no otra: yo puedo pensar lo diverso y hasta lo opuesto a un dato suministrado por la experiencia, mientras que no puedo hacer lo mismo en un principio matemático.

Fijémonos en un caso particular: el Sol. El Sol, como simple dato sensorial, anterior a toda definición y complicación científicas, es un disco luminoso que tiene cierto color, que produce una temperatura dada y realiza ciertos mo-

(1) **Kritik der Reinen Vernunft.** Introducción, II, 6.

vimientos. ¿Se puede imaginar otra cosa opuesta y diversa? Ciertamente que sí. Podemos pensar, sin duda alguna, en un disco mayor o menor, de color verde y no amarillo, con efectos frigoríficos y caloríficos. Todo esto es perfectamente pensable e imaginable. Solamente, querido Kant, que se debe reflexionar que todas estas nuevas imágenes son la transformación del dato primitivo y que no son el cambio del dato experimental que después definiremos y llamaremos Sol. El disco luminoso y ardiente no ha cambiado ni ha sido destruído: ha adquirido un compañero. Toda nuestra operación ha consistido en añadir en nuestro mundo elemental al fenómeno no inmediato, sino imaginado y destruído evocando antiguos fenómenos inmediatos. No puede decirse que se puedan concebir otros fenómenos diversos y contrarios, sino que pueden pensarse juntamente otros opuestos y diversos, pero permaneciendo inmutable el primitivo, indestructible, necesario. Los demás fenómenos opuestos y diversos, añadidos y no metamorfoseados, derivan — obsérvese bien — de otros datos reales necesarios e inmutables. Cuando imagino el pentágono verde y frío no demuestro la indeterminación del primero, sino que añado a aquel conjunto de presentaciones otro conjunto de presentaciones. Del hecho de que yo pueda imaginar un cuerpo distinto, no se puede decir que el primero pueda sustituírse para dar lugar al segundo, o que el segundo podría muy bien presentarse en lugar del primero. El primero tiene — y nadie puede negar su existencia — los caracteres de su presencia; todas las imágenes que nos forjemos a su derredor no pueden quitarle su carácter de sucedido, de existente y de necesario. ¿Que yo no puedo pensar lo contrario — diga lo que quiera un kantiano — de un principio matemático? ¿Que yo no puedo pensar, pongo por caso, que la línea recta sea el más largo camino entre dos puntos o que un triángulo tenga más de tres lados y menos de tres ángulos?

Así es, en efecto; pero, ¿por qué es así? Por la razón sencillísima de que las matemáticas se apoyan sobre definiciones, sobre convenciones del lenguaje, porque por definición se llama precisamente línea recta el camino más corto

entre dos puntos, y triángulo la figura formada por tres ángulos y tres lados. Dadas ciertas definiciones, un ente geométrico deja de ser recta o triángulo cuando se afirma lo contrario de lo que tales palabras significan concretamente. Es un absurdo del vocabulario y no del pensamiento. Pero si prescindís de las definiciones, nada os impedirá que imaginéis una línea que no sea el camino más corto, o una figura que tenga cuatro ángulos y cuatro lados. Ahora, que para designar estos nuevos entes tenemos que cambiar las palabras y llamar línea curva a la primera y cuadrada a la segunda. De donde se excluye que la tan manoseada necesidad matemática surge de una convención y no del **a priori.**

Si lleváis la definición al campo de la experiencia pura y definís concretamente el Sol como un disco luminoso y caliente, no podéis decir que es imposible imaginar entes distintos del Sol, en tanto que posee estos caracteres y no otros. Mudándolos, cambiándolos, será todo lo que queráis, menos Sol.

Si por necesario entendemos todo aquello que no puede suceder de otro modo de como sucede, todo dato de experiencia tiene el carácter de necesidad solamente porque ha sucedido. Nosotros, ciertamente, podemos imaginar lo contrario, sólo como pura obra de fantasía apoyada en hechos reales, fantasía que no puede destruir el dato presente e inmediato, ni probar su posibilidad, en lugar de esto último. Si por necesario entendemos aquello de lo cual no podemos forjar ni imaginar lo contrario, sin absurdo evidente, ya hemos visto que tal necesidad no deriva de una minuciosa actividad **a priori,** sino de las necesidades sociales de la comunicación científica que ha fijado el vocabulario y las definiciones, de manera tal que no se puede afirmar de un hombre sino lo que está en él convencionalmente contenido.

El conocimiento humano es, pues, necesario en sí mismo en cuanto es experiencia, y es necesario por convención en cuanto es elaboración del espíritu.

Pasemos a otra cuestión. La ciencia, ¿posee la absoluta universalidad? No lo parece. O hablamos de la universalidad de los actos experimentales, esto es, de un prin-

cipio que se afirma por todos los hechos observados, y entonces no es universal absoluto, o deriva de la experiencia y hablamos de la universalidad de los hechos existentes, no todos experimentales, y en este caso observamos que la ciencia, con un juicio de analogía y semejanza, extiende a los hechos no conocidos, pero supuestos semejantes, el principio hallado y se conforma, de esta laya, con una simple universalidad presuntiva. El juicio de analogía no es el **a priori**, sino que mana de la experiencia. Puede concretarse así: **a** y **b**, **c** y **d**; si tuvieran una **a** que valiere **b** y **c**, sería también **d**. Las leyes universales que se encuentran en las ciencias son, pues, de una universalidad supuesta en cuanto a su contenido; pero son, y en esto radica tal vez el equívoco de Kant, de una absoluta universalidad en cuanto a la forma como se expresan, y esto, como hemos visto, de la necesidad, en virtud de las definiciones.

Cuando decimos "todos los cuerpos son pesados", ya hemos incluído en la definición del cuerpo el carácter de la pesadez, de modo que un ente que no tenga este carácter no puede necesariamente llamarse cuerpo. Kant no podía tampoco invocar en su defensa su famosa distinción de los juicios sintéticos y de los juicios analíticos, porque los sintéticos solamente son tales provisionalmente, y hay de los unos a los otros una continua y costante comunicación que borra toda diferencia.

En los dos casos, Kant ha visto mal; ha negado lo que existía, ha descubierto lo que no había, ha dado al **a priori** lo que pertenecía al lenguaje.

No podía comenzar su **crítica** de manera menos crítica. Queriendo poner en claro las cosas, ha comenzado por no verlas y ha concluído por embrollarlas.

Deseoso de libertarse de tantas tradiciones, de superar tantas visiones, de emanciparse de tantas ligaduras, se ha dejado enredar alegremente en el más añejo pleonasmo, en la más vieja cotradicción, en la más ridícula superstición filosófica. El mundo verdadero, la cosa en sí, el nóumeno, representa la última y más importante derrota del pensamiento kantiano que nos queda por examinar.

V

EL NOUMENO

Ya hemos visto lo que significa el nóumeno para Kant: el cuchitril misterioso donde ha encerrado a los fugitivos de la metafísica. Para que se les pudiera utilizar todavía, era preciso que tuviera un domicilio en cualquiera ciudad del pensamiento y que tal domicilio estuviera asegurado contra todo riesgo de indiscreción racionalista. Kant entonces toma en prenda el mundo de la realidad real, de lo absolutamente absoluto, da un nombre al viejo Platón y detrás del inmóvil parapeto del fenómeno, coloca el inaccesible, incomprensible y complaciente nóumeno. Pero el golpe no tiene éxito alguno y se descubre la astucia de colocación semejante. Para descubrirla no hace falta una sutileza extraordinaria; el nóumeno es como el azul del cielo, que desaparece cuando nos acercamos a él.

Cuando se quiere definirlo, analizarlo, sujetarlo, desaparece como un demonio fantástico, dejando un sonido en lugar de humo.

El dilema está claro: o hablamos del nóumeno, y en este caso es lo contrario de lo que se pretende que sea — accesible, cognoscible y determinable —, o el nóumeno es verdaderamente nóumeno, y entonces no se comprende que pueda ser; ni siquiera puede hablarse del nóumeno, ni aun para afirmar su existencia.

Kant nos habla del nóumeno en diversos pasajes; nos dice que existe, que está más allá del fenómeno, que es causa de éstos y que puede ser comprendido por una inteligencia superior.

Pero si existe se le puede aplicar la categoría de la realidad. Ahora, que Kant afirma también que las categorías únicamente pueden aplicarse a los fenómenos. Como el nóumeno es inaccesible, hay que creer que Kant ha llegado a él en virtud de una intersección sobrenatural. Si lo imagina como causa, se lo representa como actividad

formal y sustrae al principio de causalidad aquel campo del conocimiento fenoménico del cual ha salido y en el cual se aplica. Si lo considera como contenido de pensamiento, aunque este pensamiento sea superior, lo imagina como susceptible de entrar en relación, ya que todo conocimiento en relación y le hace perder su más preciado atributo de lo absoluto, a saber: al independencia. Es decir, Kant conoce a las mil maravillas lo que él llama incognoscible, entra a su antojo en lo impenetrable y tiene acceso libre en lo inaccesible. El sublime prestidigitador perpetra un suicidio: desde el momento en que el nóumeno es un objeto de la actividad mental, ya no es nóumeno de varios modos y por varias caras y hay que despedazarlo y tirarlo.

Si se le considera entre los fenómenos se llega al colmo de la contradicción; si se le considera aparte, se convierte en una palabra más, en una comparsa que no aparece nunca. Si el nóumeno ejecuta seriamente su papel y permanece oculto a las miradas humanas, es una de esas palabras superfluas que circulan en filosofía, que se desbarata, no con una objeción — lo cual sería contradictorio — sino con una afirmación de incomprensibilidad.

Si el nóumeno consiente en dejarse ver, aunque sea desde lejos, y podemos darnos cuenta de su vestido, de su aposento y de su profesión, tiene que dimitir su cargo de nóumeno, porque entonces no es más que un concepto de la realidad, más vago, más inútil y más confuso que todos los demás.

Y no vale decir que para Kant el nóumeno es un puro concepto límite que determina hasta dónde puede llegar la sensibilidad y que tiene, por lo tanto un valor meramente negativo. Un límite presupone un más acá y un más allá: el infinito por definición no tiene límite. Ahora lo del lado de acá es el fenómeno; lo del lado de allá es el nóumeno y existe también. Kant afirma, pues, **su existencia**, es decir, su cognoscibilidad. Basta esto para mantener el dilema o para ponerlo en contradicción. Y si se obstinase Kant en decir que es un concepto puramente negativo, se le podría responder que lo negativo no tiene ningún valor cuando se refiere a afirmaciones universales y que,

por consiguiente, pertenece a la legión infinita de vocablos que carecen de sentido.

Cuando se me dice no rojo, me doy cuenta de que se me habla de otro color: el verde, el azul o el violeta; pero cuando a un idealista, que cree que **todas** las cosas son producto del pensamiento, se le habla de la **no-psiquis**, responde tranquilamente que no entiende una palabra. Kant admite que conocemos fenómenos y nada más que fenómenos; así es que cuando nos habla del **no fenómeno**, del nóumeno, nadie comprende ni puede comprender semejante palabra. El kantismo se reduce, en sus puntos de vista más generales, a un simple aparato verbal que hace creernos que tiene un profundo contenido, no de otra suerte que un espantajo trapero hace pensar a los pájaros en un villano amenazador.

Si Hamlet volviese al mundo y a aquella Universidad de Wittemberg, donde bebió demasiada cerveza y demasiada filosofía, repetiría una vez más su irónica conclusión: **Words, Words, Words (1).**

La mansión que Kant, el piadoso y moral Kant, había preparado a Dios, al espíritu inmortal, a la Libertad y a otros nobles personajes, se ha disuelto como un castillo mágico. La estratagema llamada a salvar la ciencia y la metafísica, destinada a pelearse con el empirismo y con el escepticismo, resulta una ganzúa inadaptable, henchida de contradicciones y de confusiones.

Y no le queda ni aun el consuelo de la moral, de aquella moral que había deseado tanto y a la que había dedicado sus atenciones más corteses. La "Razón práctica", como hemos visto, se ha declarado en quiebra y en ruina y no puede esperar la ayuda de sus pilares, deshechos como ella. El macizo edificio de Koenisberg, erigido con tan minucioso estudio, se ha roto al primer empuje del viento. Kant ha construído un sistema en su calidad de burgués mezquino, y su filisteísmo ha destrozado la gran filosofía.

Ha regulado, ha ordenado, ha clasificado, ha querido rodearse de empalizadas, ha separado los compañeros eno-

(1) ¡Palabras, palabras, palabras!

josos y molestos y ha concluído haciendo una guía miserable de su sistema filosófico.

Pero no le ha servido para nada su exquisita y sistemática prudencia; preocupado con las necesidades morales, embarazado de añejas palabras que sobreviven aún, atareado en problemas imaginarios, se ha perdido en aquella espesa selva de lo contradictorio y de lo inconcebible, donde tantos filósofos hallaron su muerte. Kant ha sido un guía extraviado, un barullero atracado de método, que se ha engañado con gravedad y que se ha suicidado para vivir.

Sobre su tumba, perdida entre las nieblas prusianas, un irónico epigrafista escribiría:

—¡Aquí vive un desgraciado arquitecto que mató aquello que debía defender!

FEDERICO HEGEL

Se ha parangonado Hegel a Cristo, a Alejandro, a Dante, a Napoleón, y él aparece verdaderamente en su vida como un Mesías, un poeta y un conquistador. Durante no pocos años ha sido creído un Dios. Se ha visto circundado de discípulos leales, le ha rendido un ferviente culto la Alemania espiritual. Pero a nadie se le ha ocurrido compararlo con el sabio Merlín, con el cual tiene, sin embargo, tantas y tan profundas afinidades. ¿No os parece que es de nigromante su filosofía, y su doctrina de encantador?

En cada página hace prodigios de lógica y milagros de pensamiento. Para que la ilusión sea más completa, no le faltan, tampoco, las fórmulas mágicas, los círculos y los triángulos cabalísticos. Su dialéctica tiene algo de la alquimia, y la rebusca de la Idea absoluta recuerda, en algún momento, la de la piedra filosofal.

Hablando mal, escribiendo peor, no dejándose comprender y diciendo que no es comprendido, ha acertado a ser el rey del pensamiento de su época y de su país, y a rodearse de fieles hasta el día. Si hacia la mitad del siglo pasado parecía muerto, hoy parece que vuelve a salir de la tumba y después del estrépito de los sarcasmos schopenhauerianos que querían enterrarlo para siempre, se oyen preludiar los tímidos salmos de los discípulos de última hora. También él, como Bonaparte, a quien admiró tanto, ¿quiere tentar, por ventura, sus cien días?

I

EL HOMBRE

Hegel no es un hombre, sino dos hombres. Como en el pecho de Goethe, albérganse dos almas en su pecho. Hay un Hegel burgués y un Hegel poeta; un profesor filisteo y un filósofo romántico.

No es, como Kant, el hombre de la unidad, el **homo simplex**, si no el hombre de la antítesis, de la contradicción, el **homo duplex**. En Kant hay un burgués y nada más que un burgués; en Hegel hay un burgués y además un romántico. Toda su vida es una batalla o una conciliación entre su yo de buen padre de familia y su yo de romántico imaginativo.

Esta duplicidad se da en la raza de que surgió. Hegel, nacido en Stuttgart, es un alemán del Sur, un suevo, y los alemanes nos representan a los suevos como naturalezas simples, candorosas, tímidas, pesadas, y al mismo tiempo, profundas y aptas para la poesía y el arte. Los contraponen a los alemanes del Norte, que son hombres más desenvueltos, más agudos y más ávidos, nacidos para la diplomacia y para los negocios más bien que para la vida espiritual. Hegel, nos asegura su biógrafo Haym, personificaba a la perfección el tipo suevo y era lento, tímido, inhábil para la vida práctica e inclinado a la gran vida del pensamiento y de la imaginación.

Hegel, burgués, no era verdaderamente ni grande ni simpático, pero contribuyó al hegelianismo tanto como su compañero de cuerpo. Sus amigos de la mocedad nos lo representan como un diablejo, algo glotón, algo sensual, bebedor de cerveza, estudiante poco precoz, lento, tardo e inofensivo como un rumiante, perezoso, ingenuo y no muy inclinado a la filosofía. Tenía desde entonces hábitos seniles; a los veinte años tomaba el tabaco en polvo y pensaba en la moral. Va a Suiza y no le maravillan los Alpes; sobre las cimas del Oberland se ocupa más de la fabrica-

ción de los quesos que de los lagos y de las montañas. Más tarde es director de un gimnasio y se convierte en enseñante, en **maestro.** Eso será toda la vida. Es severo y escrupuloso en la disciplina.

Buen esposo y buen padre de familia, cuando está fuera de casa escribe todos los días a la mujer cartas minuciosas, notariales, donde cuenta todo lo que ha hecho y todo lo que ha visto. No es elocuente y escribe desastrosamente, de tal modo que, durante muchos años, tiene pocos oyentes y pocos lectores. Oportunista siempre, adula primero a Napoleón para hacer más tarde la apología de Prusia, vencedora del Imperio. De joven, en 1805, expone a sus estudiantes un franco panteísmo para en Berlín tratar a toda costa de atenuarlo y de esconderlo a fin de no crearse una posición difícil enfrente de la religión oficial y del Gobierno reconocido. En las postrimerías de su carrera, hacia 1830, se había convertido en una autoridad burocrática, en una institución prusiana. Los estudiantes hacían homenajes y poesías con ocasión de sus cumpleaños. Los discípulos le regalaban una medalla. Los admiradores celebraban fiestas donde se exponían los principios de su doctrina como dogmas de fe... Finalmente, en 1831, último año de su vida, fué condecorado por el Rey de Prusia. Nada le faltaba para convertirse en un discreto consejero áulico ni para que le nombraran, con toda seguridad, ministro de la Corona. Debía tener en sí algo del jefe de Negociado o del **rond de cuir;** no se explica, de otro modo, que fuera tan grato al mundo oficial solamente por sustentar ideas favorables a la monarquía despótica. Por algo había sido hijo de un empleado del fisco y había dirigido un periodiquito oficioso.

Clasificaba su cultura como el archivero de un Ministerio ordena los documentos: a fuerza de retoques, de extractos, de esquemas que ponía en orden alfabético desde muchacho.

Era burgués hasta en el amor por la abundancia de las cosas; en sus libros lo baraja todo, habla de todo, lo explica todo, como un **parvenu** de la cultura que muestra sus tesoros.

Sus admiraciones eran las de su tiempo, y admiraba

a Rossini y a Scribe porque estaban de moda en París y en Viena.

Pero le salva el Hegel segundo. el Hegel del romanticismo y del pensamiento, que, a los treinta años, cuando está meditando su sistema, entra en comunión íntima con el mundo espiritual de su pueblo.

La muerte del padre (1799), del cual heredó 3,154 gulden, le dió alguna independencia económica.

En enero de 1801, Hegel se establece en Jena, que era entonces el centro intelectual de Alemania, donde estaban los románticos de la primera generación: Tieck, Novalis, Schlegel, y donde tomó a encontrar a su gran amigo Schelling. Allí escribió su paralelo entre Fichte y Schelling, el Diario crítico de Filosofía y donde arremetió violentamente a Kant, a Krug, a Reinhold, a Jacobi, a Solger, a Hamman, a Goerres. En el espacio que media entre los años 1801 y 1806, forma sus primeras ideas personales, elabora su sistema y describe su descubrimiento en la **Fenomenología del espíritu.** Y hace todo en una ciudad romántica, dentro de un ambiente romántico, teniendo por colaborador y amigo a Schelling, que es tan poeta como pensador. Así es que no es de maravillar que Hegel refleje a la perfección las corrientes de su época.

El orgullo de sí mismo y de la raza a la que pertenecía; la admiración por las grandes individualidades, por los héroes voluntarios, por Napoleón, "alma del mundo", por Richelieu, por el enérgico Federico de Wurtenberg; su entusiasmo robado a la Grecia primitiva con la ayuda de Hoelderlin, su espíritu paradójico, su instinto negativo, su cosmopolitismo intelectual, su humor crítico y batallador, sus viajes, su interés por el arte, son otros tantos carecteres que le dan un cierto aire de familia con los grandes románticos de Alemania y del extranjero.

En efecto: en Francfort desde 1797, juntamente con Hoelderlin y Sinclair, toma aptitudes a lo Chateaubriand, escribe versos melancólicos y desolados. Más tarde, Cousin fué a visitarlo y lo encontró con la frente llena de arrugas y nubarrones, murrioso, avaro de palabra, inmóvil y triste como un Manfredo o un Fausto de un drama filosófico y romántico.

Ahora, de un romántico barnizado de burgués no podía salir más que una filosofía contradictoria, atropellada, preocupada. Su filosofía es la gran preocupación de un empleado que se siente envuelto en el romanticismo y que quiere salir de él. Así es que Hegel es, ante todo, **un romántico que quiere salir del romanticismo.** Su filosofía es el producto de esta tentativa y de este esfuerzo. Su filosofía es una escapatoria realizada con las cabalgaduras del enemigo.

II

EL ANTIRROMANTICISMO DE UN ROMANTICO

Sé todo lo que hay de artificial, de vago, de impreciso, en la palabra romanticismo. Pero por esto mismo me sirvo de ella. Cuando se trata de grandes fenómenos, de movimientos vastos, no hay nada más preciso que una palabra indeterminada. Sirviéndonos de una palabra concreta, se excluye toda la complejidad y variedad de la cosa. Todos los grandes movimientos son confusos, contradictorios, indefinidos; querer determinarlos equivale a destrozarlos y desfigurarlos.

Romanticismo, en la amplísima zona de su significado, expresa, después de todo, algo muy real cuya unidad sentimos aunque no podamos demostrarlo. Es un conjunto de estados de alma que son parecidos aunque originen actitudes y fórmulas distintas.

Lo que un hegelíano llamaría la idea del romanticismo, es la adoración del yo. El yo, que quiere libertarse literariamente, da la batalla contra la poética de Aristóteles, los preceptos de Boileau, las limitaciones de la retórica y las clasificaciones de los géneros; con Novalis predica la poesía indefinida e infinita. El yo, que quiere libertarse de los modelos antiguos, recurre a los menos conocidos de la Edad Media. El yo, que quiere librarse de la realidad vulgar, se refugia en la leyenda, en la fábula, en el pasado. El yo, que quiere sacudirse de las fronteras de las

patrias pequeñas, dirige su vista hacia los orígenes lejanos, a las estéticas extranjeras, y de ese modo se marca el nacimiento de la literatura comparada. El yo, que quiere abrazar el todo en todas las cosas, el cielo y el infierno, el llanto y la risa, las fiestas y la sangre, produce el amontonamiento, la mescolanza de los géneros, es decir, el drama romántico. Finalmente, el yo, que quiere afirmarse a sí mismo, convertirse en centro del mundo, en la meta de la admiración, se describe, se desmenuza, se canta, se expone, produce la suma del arte romántico: el lirismo.

Y como el yo encuentra obstáculo por todas partes, enemigos por dondequiera, y lo combaten los gendarmes del ejército de la tradición, y lo aprieta y lo circunda la repugnante y angosta realidad ambiente; como el genio no es lo suficientemente fuerte para dar vida duradera al gran sueño, el romántico es pesimista y melancólico, es René y Oberman, es Lord Byron y es Novalis. Así, pues, la esencia del romanticismo descansa en el culto del yo, en el individualismo; la liberación del yo en el espíritu de rebeldía, y el contraste entre el yo y las cosas en la contradicción continua y dolorosa.

Traduzcamos todo esto en lenguaje especulativo y obtendremos el subjetivismo, el culto de los héroes y de la humanidad, el espíritu de movimiento y de renovación, el sentido de lo contradictorio, permanente y necesario. Todo esto existe, más o menos veladamente, en el hegelianismo.

Orgulloso, individualista, admirador de los grandes, Hegel encarna en su filosofía un subjetivismo más profundo que el de Fichte, creando no el yo abstracto, sino lo que hay de más interno, de más profundo; la idea, el pensamiento en acto, como raíz del mundo. El nóumeno kantiano, lo absolutamente indefinido de Schelling no eran humanos, no eran nuestros; eran conceptos misteriosos que no estaban en contacto íntimo con nuestra alma. La idea, por el contrario, es humana y encuentra su expresión más alta en la humanidad, en el pensamiento humano.

Del hombre hace Hegel una manifestación divina; hace un dios y un creador de dioses. Convierte a la huma-

nidad en centro y tabernáculo de su sistema; se convierte también a sí mismo en la cima más alta del pensamiento absoluto. Haciendo la epopeya de la idea, se canta así mismo. Parte de la lógica, del pensamiento, y después, con Schelling, toma a la naturaleza, para volver nuevamente a sí mismo, para crear el espíritu absoluto y acabar con la apoteosis del idealismo absoluto, de su pensamiento, de sí mismo. En vez de exaltar sus amores, exalta su metafísica. Para Byron, las cosas más dignas de ser cantadas eran una mujer o un caballo; para Hegel, son los descubrimientos dialécticos y las ideas universales. Los dos son subjetivos, los dos cantan sus propias conquistas.

El romanticismo es revolución, y Hegel fué rebelde a su debido tiempo, de joven. Pero no lo es después: el burgués entra en escena. Hegel se siente atormentado de las ansias de verdad, de certidumbre, de estabilidad; se ve circundado de la duda, del error, de la incertidumbre.

Es un romántico pesimista que se duele, no de los males del mundo, sino de los del pensamiento, y es, simultáneamente, un preceptor maduro y prudente, que quiere salir de la confusión y de la guerra, que desea una filosofía definitiva, absoluta, que lo contenga todo, que lo explique todo y que sea cierta y completa.

Mas, para hacer esto, para llegar a la filosofía absoluta y universal, tenemos que mezclar en ella el error; tenemos que transformar el mundo en algo seguro y próximo. De este modo el error aparece en un momento de la verdad y llega a ser un elemento de la propia verdad. Para conciliar lo verdadero y lo falso hay un obstáculo: la contradicción. Hegel la salta con el devenir, un caballo mágico que conoce otros obstáculos mayores. Hegel se acuerda del buen racionalismo wolfiano, y sabe que siendo la razón nuestro instrumento, que siendo algo interno, claro y riguroso, es lo que se nos antoje para manipular el universo a nuestro capricho. No hay más que transformar el Ser en Pensamiento, lo real en irracional, y viceversa, embutir la razón en el fondo de todas las cosas y hacer del mundo lo que nos parezca.

Para salir de la turbonada romántica precisamos algo definitivo, algo que no altere las cosas y que sea ma-

nejable. Ahora bien: el devenir admite también el error, y la racionalidad del mundo hace factibles y claras las cosas como nunca.

Lo curioso es que en esta tentativa de huir del romanticismo para encontrar la doctrina quieta, dogmática, apodíctica, definitiva, Hegel ha empleado medios románticos y se ha manifestado romántico.

El romanticismo, que sustituye a las tranquilas y reposadas tragedias clásicas, el tumultuoso drama de los tiempos de Isabel y del **Sturm und Drand,** que ríe de las osificadas posturas académicas y puebla sus lienzos de hombres que se agitan y de caballos que se desbocan, es la doctrina del movimiento en contraposición a la tradición de la calma helénica. El **Entwickelung** hegeliano, este movimiento eterno que anima las cosas y las transporta de la idea a la naturaleza, de la naturaleza al espíritu, del espíritu objetivo al espíritu absoluto, es, mejor que una idea, resabio romántico.

Es romántica la conciliación de los contradictorios, romántica por ese sentimiento de contraste que he apuntado más arriba entre el yo y el mundo, entre el hombre y el acto, entre el genio y las leyes. Y romántica también, porque corresponde a esa mezcolanza de géneros literarios, a esa mezcolanza de tragedia y de farsa, de lírica y de epopeya, que forma una de las características del arte romántico.

Y así como la acción y la vida, que son tristes y alegres, líricas y épicas, daban unidad dramática a los parlamentos de los héroes, a las chocarrerías de los bufones, a las confidencias de las damas y al tumulto de las armas, así el movimiento dialéctico, el devenir, concilió en el sistema de Hegel todas las antinomias del pensamiento en una superior unidad metafísica. En efecto; Hegel ha tenido un sucesor único, igualmente grande y famoso: Víctor Hugo, el Consagrador del drama romántico. Hegel ha hecho, como el poeta francés, lo lírico, lo épico y lo dramático: lo lírico, épico y dramático de la filosofía. La marcha triunfal de su idea tiene un no sé qué de enorme, de grandioso, de homérico, de mitológico, mientras sus embrollos dialécticos corren parejas con los **quid pro quo,** con las

intrigas de las comedias del arte. La lírica aparece, a lo último, en la exaltación de su obra, de su descubrimiento, de su pensamiento.

Los caracteres románticos aparecen, se muestran, se embarullan por todas partes. Sus libros no son, acaso, grandes aventuras metafísicas, poemas caballerescos del espíritu, donde lo absoluto, el héroe invisible, aparece y se oculta, muere y resucita, como un caballero de hadas o un mago todopoderoso. ¿Su filosofía no tiene tal vez aspectos medioevales, no es preferentemente lógica como la escolástica, unitaria como el catolicismo, absolutista como el feudalismo? ¿Sus libros no os dan la sensación de las catedrales góticas profundas, obscuras, altas, complicadas, más bien que la de los templos paganos, sencillos y abiertos al sol?

Su rebelión contra la vieja lógica aristotélica, inmóvil y restringida, es paralela a la de los románticos contra la retórica pseudo-aristotélica, también inmóvil y restringida. Así como los románticos combatieron las famosas unidades dramáticas, así Hegel combatió contra las categorías fijas.

Si los románticos hicieron el drama romántico prescindiendo de Racine y remontándose a Shakespeare y a Calderón, así Hegel hizo el drama de lo absoluto, olvidando a Aristóteles y a Kant, y recordando a Platón y a Heráclito.

Hegel usa de los símbolos como los románticos, gusta de lo infinito, de mezclar en mesa revuelta las civilizaciones, las filosofías; hay en él abundantes, demasiadas apariencias, y usa y abusa de las imágenes.

Aunque Hegel eche en cara a Schelling haber introducido la fraseología poética en la filosofía, también él es poeta y hace uso de las imágenes. Como que llega en algunas ocasiones a la exageración enfática y hace frases del siglo XVIII. Así, por ejemplo, cuando habla de la ascensión suprema del espíritu: "Varios recuerdos fundidos a la vez — escribe — forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, verdad y certidumbre de su trono, sin lo cual estaría inanimado lo solitario; solo desde la cima de este reino arroja su espuma en la infini-

tud". Pero el hegelianismo, que es romántico por tantos aspectos, es también una tentativa para librarse del romanticismo. Hegel, que es un pesimista del pensamiento en su primera época, quiere llegar al optimismo universal. Y de este modo Hegel actúa de revolucionario para establecer una doctrina hermética, dogmática, cerrada como la ciencia escolástica; Hegel parte del subjetivismo, canta el hombre para llegar a la humanidad y de allí a la idea, que encierra tantas cosas que en ellas se pierde el recuerdo de sus fuentes internas y personales; Hegel juega con la contradicción para llegar o la conciliación definitiva; inventa un sistema de movimiento, pero de un movimiento tal que concluye por retornar a sí mismo, encerrarse en un círculo y descansar en la identidad última; canta el progreso y la libertad y ambas cosas son su constante leit motiv para llegar a la doctrina más estrechamente conservadora y absolutista que hemos conocido.

Es romántico Hegel, lo ha sido, y no puede curarse del romanticismo enteramente; utiliza el romanticismo como recurso para librarse de él. Quería que el romanticismo desapareciese destrozado por su propio impulso, sirviéndose a sí mismo de verdugo. Es un encantador que quiere que el demonio luche con el demonio.

Pero no lo consigue: su idea del progreso de la liberación será utilizada por los revolucionarios del 48, y desarrollada, servirá de base al anarquismo lógico de Stirner; su estética servirá de texto evangélico a los románticos posteriores; su sistema conciliador y unitario calmará los espíritus durante algún tiempo, pero poco tiempo después se precipitará en el arcón del olvido como arnés inservible.

Los rebeldes auténticos le consideran demasiado burgués, y los burgueses legítimos demasiado agitador. Su romanticismo no le hizo olvidar sus preocupaciones de orden ni sus miedos escépticos; su filisteísmo no le impidió que fuera un poeta de los conceptos y un aventurero de la imaginación. Queriendo abrazar a todos, fué de todos mal recibido. Añadamos aquí otra cosa de harta mayor gravedad: queriendo explicarlo todo, no explicó cosa alguna. No acertó ni a libertar ni a iluminar siquiera. Lo veremos en seguida.

III

LA OBRA MAESTRA DE LO INCONCEBIBLE

Kant había enseñado la modestia en la filosofía, pero lo había echado todo a perder con sus orgullosas actitudes. En sus manos la filosofía se había convertido en una mera descripción de procesos cognoscitivos y en una imposición de preceptos éticos, en una gneseología prudente y en una moral flexible.

Hegel, siguiendo a Fichte y a Schelling, la lleva de nuevo a los grandes horizontes; la inspira deseos viejos, la hace subir, de nuevo, sobre las montañas y sobre las nubes.

Comprende perfectamente que para que la filosofía merezca tal nombre tiene que ser absoluta, esto es, definitiva y universal. Si no es absoluta es que depende de otra cosa, que algo exterior la oprime y la encadena, que no sabe encerrar todo lo pensable en sus fórmulas. La filosofía, pues, tiene que ser una metafísica, y una metafísica monista.

No debe contener misterios, porque, en este caso, declara que es impotente e incompleta; debe ser unitaria, porque de otro modo no se lega a la síntesis de la conciencia; con el pluralismo, finalmente, abandona su verdadero reino, que es lo universal.

La filosofía de Hegel satisface más cumplidamente que todas las demás estas exigencias. Es absoluta, universal y monista de tal modo que es ininteligible.

El carácter más saliente del sistema es el uso continuo, inmoderado e imprudente de lo inconcebible. Se diría que a Hegel le molesta la claridad y que quiere emborracharse con el absurdo. En ciertos momentos, sus libros parecen documentos de locura en la expresión; las palabras obscuras y sonoras están en ellos agavilladas y juntas del modo más pintoresco. James ha obtenido páginas semejantes bajo el efecto de la inhalación de un gas.

A pesar de todo esto, no quiere calumiar a Hegel. La filosofía, como filosofía, es una serie de problemas inconcebibles, a los que se dan unas soluciones igualmente inconcebibles. El nóumeno, pongo por caso, del que no se sabe ni se puede decir nada, y que por esta razón lo explica todo, es un producto esencialmente filosófico. En suma: el absurdo, lo impensable, lo inconcebible, son elementos necesarios en toda construcción especulativa. En tal sentido, Hegel es el filósofo más filósofo que conozco. El nos ha regalado la obra maestra de lo inconcebible.

Comenzad por la heroína del sistema, por la **Idea**, por la Razón, que hace, es, llega a ser y absorbe todo. Nadie sabe nada, nadie — permitidme la expresión — tiene idea de la Idea. Cuando Hegel me dice que la Idea es la ley y la esencia del mundo, cuando me asegura que es lo absoluto que se modifica, cuando me describe sus excursiones por el Universo, me admiro, me espanto de extrañeza, de estupor, pero no comprendo nada.

Algo se me alcanza de todo ello, por ejemplo, **que la Idea lo es todo**; pero quedo sin comprender todo lo demás.

Hasta que no se me habla de razón, esto es, de una forma de actividad peculiar a ciertos seres llamados hombres y que se distingue de otras actividades y de otras cosas a las que también se aplica, estoy sin comprender, y al llegar a esto, únicamente se me ocurren algunas reservas sobre su extensión y sobre su valor. Si me habláis de una idea, por ejemplo, de la idea de ley o de la idea social, puedo llegar a comprender próximamente lo que me queréis decir. Pero si me habláis sin más ni más de la Idea, de la Idea única, universal y absoluta, me doy seguramente por vencido. Porque si la idea hegeliana es verdaderamente tal Idea, debe ser absoluta, absolutamente única y universalmente absoluta. Fuera de ella, no debe existir nada, absolutamente nada, ni el pensamiento que la piense. Ahora bien: sabéis que conocimiento es distinto, relación, comparación, y que no se conoce sino lo que es distinto y está separado. No conocemos más que por contraposición.

Si la Idea lo es todo, ¿dónde debo dirigirme para re-

cabar un término de confrontación, de división, y conocer la esencia de la Idea?

Si el ser diverso de otra cosa es condición necesaria para la comprensión de esta otra cosa, ¿cómo puedo comprender la Idea, que no puede ser distinta a nada porque lo es todo y lo encierra todo? Distinguía la idea en virtud de lo que no era idea con la naturaleza, y suponía que sus caracteres eran opuestos e irreductibles. Veía en la naturaleza, la variedad y la movilidad, mientras que en la razón notaba la tendencia a la unidad y a la uniformidad. Mas Hegel afirma que me engaño; que los caracteres que atribuyo a la naturaleza son de la Idea; que la Idea es naturaleza y pensamiento simultáneamente; que la naturaleza posee los caracteres del pensamiento y el pensamiento los caracteres de la naturaleza; aquí comienza la indistinción completa, el caos primordial, la ininteligibilidad definitiva. Hegel es víctima de su gran sueño de absoluto. Lo absoluto es lo solo, lo único y lo libre. Hay que definirlo con el dualismo cartesiano, que nos impone una substancia pensante y una substancia extensa. Hay que unificar, fundir, identificar, llegar a lo absoluto con un signo de igualdad. Y Hegel realiza el sueño mágico, empuña su bastón de mando y pronuncia la frase famosa: "el Pensamiento es el Ser, el Ser es el Pensamiento". Y se complica la inconcebibilidad. Se crean sinónimos de términos ininteligibles.

No es solamente la idea absoluta la que es idéntica al todo, sino también el pensamiento humano, ya que se afirma que las categorías no se reducen únicamente a nuestros modos de pensar las cosas, sino a los modos de ser de las cosas mismas.

Si el Pensamiento se confunde con el Ser, con lo universal y con lo absoluto, es natural que Hegel no habla del pensamiento que vosotros conocéis y que yo conozco, sino de una abstracción universal, de la cual, como nos sucede con la Idea, no llegaremos a comprender nada.

Con el Ser, el caso es todavía más sorprendente. Hegel admite en su lógica que el Ser es una abstracción.

Bien es verdad que una abstracción presupone cosas, y quien las abstraiga presupone pensamiento. Sin embar-

go, para Hegel, el pensamiento es una formación posterior, es un producto que se obtiene únicamente en la tercera esfera del mundo de la naturaleza, y que, bajo las formas en que generalmente lo conocemos, no se da más que en la primera zona del mundo del espíritu.

En una palabra: el pensamiento es una de las últimas manifestaciones del devenir. Y entonces, ¿cómo es que el Ser es lo que precede al devenir, que forma luego el pensamiento, y que, a su vez, es el creador del Ser? ¿No os parece que todo esto vale tanto como afirmar que fulano (el pensamiento) es el padre del propio abuelo (el ser)?

Estas son pequeñeces; hay cosas más gordas y mejores en el sistema hegeliano.

Volvamos a la célebre identidad del Pensamiento y del Ser. Comencemos declarando que reconocer la identidad de dos cosas vale tanto como servirnos de un pleonasmo, porque si soy una misma y única cosa, debería bastar un solo nombre para designarme, y en lugar de hacer una fórmula, haría una elección. Es sorprendente, sin embargo, que, durante tanto tiempo, se hayan impuesto y conservado dos palabras para indicar un solo objeto. O dos nombres sirven para indicar dos conceptos distintos, o dos lados diversos de un mismo concepto. Ni con esto ni con aquello se conforma Hegel.

La primera hipótesis es contraria a su identidad hipotética. La segunda no puede admitirse de modo alguno, porque la naturaleza es una razón que actúa y la razón una naturaleza que se conoce, y no puede existir nadie que observe fuera de la naturaleza y de la razón, del ser y del pensamiento.

El dualismo no es muy inteligible, desde luego, pero es el único medio para llegar al máximum de universalidad conservando el mínimum de comprensibilidad. Cuando los cartesianos hablaban de cosas extensas, inanimadas, pasivas y de seres espirituales, activos, ordenadores, generalizaban todo lo que es posible generalizar y se hacía comprender relativamente.

Spinoza y Schelling, que quisieron reducir las dos generalizaciones a un único absoluto indefinido, no hicieron,

en fin, de cuentas, otra cosa que obedecer al instinto de la unificación completa; pero como se refirieron a algo que no era determinable, no destruyeron las necesidades del dualismo cosmológico. Hegel, no obstante, no se conforma con considerar las cosas como dos lazos visibles de un ignoto, sino que quiere establecer entre ellos una ecuación substancial. Así, los dos términos son universales e incomprensibles, y llega a la igualdad de dos inconcebibles, esto es, de dos grupos de sonidos y de signos sin contenido alguno. Su identificación es una conversión a la nada.

Hegel, por el contrario, creyó que había hecho un gran servicio a la filosofía y que había concluído con la gran cuestión entre empíricos y racionalistas.

Desde el punto y hora que la razón no es tan sólo la que dispone las cosas, desde el momento en que todo lo que es racional es real y todo lo que es real es racional, no es cosa de pararse a indagar si las cosas dan al espíritu las categorías o si el espíritu ha impuesto las categorías a las cosas.

Hegel admite que la naturaleza precede al pensamiento, al pensamiento humano por lo menos, esto es, al único que conocemos, que usamos y que entendemos. O se admite con Kant que las categorías proceden de una actividad **a priori** del espíritu, en cuyo caso la razón existe en las cosas y en ellas se da **a priori** o el **a priori** no es tal **a priori.** O el a **priori** o el pensamiento no tiene ninguna forma **a priori,** y entonces no tiene categorías y conviene que se las forme. Si el pensamiento es posterior a las cosas y sí debe conocer las cosas que puede destruir la creencia, ¿cómo el pensamiento puede formarse a sí mismo en las cosas? Si el pensamiento es la razón desde que comienza a conocer, contiene el **a priori,** sin el cual no puede conocer, lo que vale tanto como afirmar que la naturaleza no es racional. Si el pensamiento no es la razón, si adquiere luego conocimiento, es que las cosas se lo dan al pensamiento, esto es, que el modo de ser de las cosas es lo que se llama el modo de pensar de las cosas.

El pensamiento forma las ideas de razón sobre la naturaleza y llama ordenado a lo que sucede habitualmente, extrayendo lo racional de lo real. Ahora bien: es evidente

que retornando a la naturaleza el pensamiento, vuelva a encontrar en ella lo que de ella extrajo; como su racionalidad se ha hecho en la naturaleza, se da cuenta de que la naturaleza es racional. Llamáis razonable a lo que es natural, y, seguramente, llamáis también natural a lo que es razonable.

La identidad no me explica, en una palabra, ni la razón ni la naturaleza: no me dice por qué las cosas son de tal modo ni por qué las personas de tal otro. Para escapar del dualismo hemos caído en las más densas tinieblas.

Pero Hegel se parece a un gato y se me antoja que ve mejor en las tinieblas. Se contenta con haber puesto lo inconcebible en el principio del mundo y con haber establecido la igualdad de dos inconcebibles.

Concluye, valiéndose de otro inconcebible, para poner en circulación a la inconcebibilidad suprema.

Queriendo unir y concentrarlo todo en su sistema se encuentran en amigable compañía las más locas contradicciones y las más enigmáticas antinomias. Hegel tiene que pensar en ordenarlo todo, en poner de acuerdo la inmensa muchedumbre de cosas, de pensamientos, de silogismos, de historias, de hombres que desea tener entre las manos. Para unificarlo todo, era preciso saltar por la contradicción, y para saltarla no le quedaba más trampolín que el tiempo, que el **devenir.**

Y he aquí a Hegel, al hombre de los orígenes, que nos hace asistir sobre las alturas más enrarecidas de la lógica al nacimiento del devenir. Verdaderamente se trata de un extraño nacimiento. Es, nos advierte el filósofo, la realidad primitiva, la primera concreción la primera y última palabra de esa gran marcha triunfal que se conoce con el nombre del idealismo absoluto. Sus padres son, extraña y milagrosa coincidencia, una abstracción vacía y un inconcebible absoluto. Todos conocen el primer motor de la dialéctica hegeliana. El **ser,** que es el concepto más simple y más universal, se contrapone al **no ser,** que le es idéntico sin dejar de serle opuesto, y de este movimiento, de esta bizarra contradanza, brota el **devenir.**

En efecto: el ser en sí, el ser indeterminado, lo que no es esto ni aquello, es igual que la nada, que el no ser. Pa-

ra conciliar a estos enemigos gemelos necesítase una cosa que sea y no sea al mismo tiempo, y como lo que **deviene** es, simultáneamente, algo, y no es todavía lo que debe ser, resulta que el devenir es lo único que nos sirve para lograr esta conciliación absurda.

Así comienza el célebre dinamismo dialéctico, que va de la tesis a la antítesis por reconciliación con la síntesis y que se perpetúa en todo el sistema con la regularidad y la prontitud de un ejercicio militar.

Comienza, pero comienza mal. El ser es lo lógico primitivo, una abstracción, la suprema abstracción, tan gran abstracción que se desvanece y concluye con la nada.

¿Cómo comprendéis que de esta abstracción por excelencia pueda brotar la acción concreta por excelencia, el devenir? Lo contrario engendra lo contrario, afirma Hegel.

Pero aquí no estamos de frente a dos contrarios, sino a dos idénticos: al ser y al no ser, que son, según Hegel, la misma, la mismísima cosa.

Sin son iguales, si los dos son abstracciones, si quien los une y los concilia es el devenir, si el devenir es idéntico al uno y al otro, ¿cómo se desarrolla tan maravillosamente la concreción? No se habla más que de términos y a cada instante surgen los opuestos. ¿Quién explica semejante milagro?

La explicación estriba en que el devenir no deriva de nada, es lo primero, verdaderamente primero. Sus precursores son impensables; el ser, que no sabemos qué es y que es el nombre general de todo lo que es particular por cualquier concepto, y el no ser, la nada, que se podrá decir, que se podrá escribir, afirmar, pero que no se puede pensar ni aun con toda clase de esfuerzos, porque el pensarlo equivaldría a darle una existencia. Y aunque el ser y el no ser fuesen reales, pensaba, no se comprende cómo de ellos puede surgir el devenir; y cómo el devenir puede ser el ser y el no ser al mismo tiempo.

¿Quién ha relacionado el ser con el no ser? ¿Quién ha empujado el uno hacia el otro? ¿De dónde proviene esa inquietud del ser primordial de que nos hablan los hegelianos, y que ha sido la causa de este movimiento? ¿Tal vez del aburrimiento del pobre ser, obligado a estar siem-

pre con el antipático e invisible No-Ser? ¿No se ve en todo ello la mano de Jorge Guillermo Federico Hegel, que los casó únicamente para que naciera su favorito? ¿Y en qué sentido puede afirmarse que el devenir sea el ser y el no ser simultáneamente?

Si recurrimos al significado común de devenir, nos encontramos con que se trata de algo que es y que se transforma en otra cosa, o lo que es igual, de algo que cambia la forma, la corteza, la apariencia de su ser. Si cojo un pedazo de hierro y lo meto en la forja, veo que llega a ponerse caliente; esto es, que se convierte en algo que no era precisamente antes, continuando, sin embargo, siendo la misma substancia que era antes de forjarlo y que será después. Ha conquistado un carácter que no tenía antes, ha modificado su primitiva manera de ser, pero no ha cesado nunca de formar parte de su ser. En todo esto no acierto a ver por ninguna parte el fantasma legendario de la nada. Pero hay otra interpretación del devenir más conforme, quizá, con el punto de vista de los hegelianos. Por ejemplo: admitiendo que entre la cosa como es y como será no hay una perfecta continuidad, sino un salto y un intervalo vacío. Aquí ya surge el devenir ya que indica el pasaje y nada más que el pasaje, el pasaje y no el momento de reposo; solamente el no ser puede ser este salto, este intervalo que separa los dos estados, lo incomprensible, lo vacío, lo invisible, en una palabra. Pero continúo sin ver en el devenir ni siquiera la sombra del no ser.

En una palabra: o el devenir no sale del ser, o es completamente el no ser; o no es devenir o no es nada. El embrollo es verdaderamente trágico.

Lo que sucede con el devenir, como con todos sus compañeros que se agitan en el mundo puramente verbal de Hegel, es que se trata de un inconcebible que tiene una profesión inconcebible.No se comprende ni lo que es ni lo que hace. En la lógica hegeliana representa el papel más cómico del mundo; actúa de conciliador de términos idénticos. Cuando veáis a dos hermanos que se abrazan y se besan, y resuelven todas sus diferencias en santo amor y compaña, dirigíos a ellos, tratad de juntarlos, de ponerlos de acuerdo, de tornarlos a la paz, de servir de amigable

componedor entre ellos. Naturalmente, si obráis así, todo el mundo os reirá en vuestras propias barbas, y seréis los bufones más idiotas del orbe. Pero no os importe, ya que serviréis de mono de imitación al **Sr. Werden,** creación especial de Jorge Hegel, filósofo particular de S. M. el Rey de Prusia. Tal vez creáis que os encontráis en algún bizarro reino aistofanesco, pero yo os aseguro que estáis dentro de una Lógica publicada en la profunda Alemania el año de gracia de 1812.

Apresuraos a pedir el pasaporte de este incansable peregrino filosófico, que corre por todas partes, se muestra en todos los sitios, representa en todas las farsas y actúa de verdadero **factotum** del sistema.

Tratad, si es posible, de cogerle por alguna señal, por algún rasgo, para que podáis conocerlo a vuestro antojo. Por algo es un proteo de mil rostros y de mil actitudes distintas. Si concebís del devenir en su acepción más corriente, no encontraréis en él sino la repetición de viejo proverbio: "Todo nace, vive y muere. Todo lo que nace tiene que morir; todo lo que muere puede renacer". Para afirmar este lugar común de la experiencia empírica, sobraba toda la **Fenomenología.** Ahora bien, frecuentemente, los señores filósofos no hacen más que afanarse para explicar obscuramente verdades que corren en todas partes; tratemos de creer, por el buen nombre de Hegel, que su **Estwickelung** es cosa harto más profunda.

Vamos a verlo. Desarrollar significa cambiar; transformar nignificaba que una cosa llega a ser lo que no era antes, que algo se añade, se quita o se modifica. Pero, ¿cómo llegamos a reconocer el desarrollo? Sencillamente confrontando **dos estados distintos,** en tiempos diversos, de una cosa de la que suponíamos una persistencia fundamental. A pesar de todos nuestros esfuerzos no podemos describir sino estados diversos, sucesivos, separados en el tiempo y en la cualidad. Lo que podemos afirmar es que en el momento **a** el objeto **A** posee el carácter **y,** y que, por el contrario, en el momento **b** el mismo objeto **A** no presenta el carácter **y,** sino el carácter **z.**

Es decir, que no podemos afirmar la existencia de dos estados, separados por intervalos de tiempo y de los cua-

les no acertamos a imaginar la continuidad, en cuantos períodos se os antoje, el proceso temporal de una transformación, y os encontraréis siempre con intervalos, con interrupciones. Multiplicad los períodos, y los intervalos disminuirán en longitud y aunmentarán en número; si los centuplicáis, serán cien veces más pequeños, pero serán cien veces más numerosos. El misterio continúa y aumenta, porque es más difícil colmar un pequeño que un gran pasaje. Todo el trabajo de la ciencia, inspirado en las ideas del desarrollo, consiste en aumentar los estados intermedios. En el momento en que observamos los estados reales, cada aspecto es considerado estáticamente como inmóvil, como idéntico a sí mismo; y, por consiguiente, pintar dos estados distintos no nos da la menor idea del movimiento, de la relación entre ellos.

Lo que nos importa, sobre todo, es el intervalo, el hecho de devenir, el momento inaprehendible. Pero no lo tenemos, ni podemos tenerlo. La palabra devenir no es sino un término ininteligible puesto a llenar un impensable.

El afirmar una diversidad en el tiempo no nos explica lo que en este tiempo sucede, porque subdividiéndose hasta lo infinito, se deben obtener siempre momentos indefectiblemente diversos, mínimamente diversos; de otro modo no podríamos llegar a la diferencia máxima. Todo esto nos obliga a una conclusión: a la de que el fluir, el correr, el devenir continuos están fuera del pensamiento humano.

La razón únicamente puede obtener términos distintos; lo que cambia sin interrumpirse puede ser experimental, pero es, desde luego, inexpresable. O nos conformamos con el sentimiento interno, con lo que James llama el **mind stream**, que nos sirva para darnos el sentido de lo homogéneo, de lo continuo, en cuyo caso hacemos psicología experimental, pero no dialéctica racional: o queremos expresar en términos de razón un punto de vista del mundo y no podemos escapar a las exigencias necesarias y del pensamiento discursivo, primera entre todas las distinciones. El devenir puede ser psíquico, pero no racional, o callamos o necesitamos hablar de otra cosa.

Pero Hegel — y en esto estriba su gran mérito — no

ha querido callar, sino que ha dicho lo que nadie había dicho antes, haciendo posible lo imposible, sobrepujando la razón con medios racionales, superando lo que siempre hemos estimado como ley necesaria del pensamiento: el principio de contradicción. Si no ha vencido ha sido, sin duda, por la enormidad de la empresa que se ha propuesto llevar a cabo.

No solamente Hegel tenía que vencer los obstáculos tradicionales, sino que también tenía que vencer a la propia inexperiencia analítica. El principio de contradicción, que creía superar, se revuelve contra él porque no la ha examinado a fondo.

Mareado por el hermoso sueño de destruir, de cambiar de arriba abajo la vieja lógica tradicional, no acertó a apropiársela. Tampoco se puso jamás el problema del valor del principio de la contradicción.

Examinemos lo real en su forma menos ordenada, en sus presentaciones, y tendremos que reconocer que en los actos de experiencia, en los que ordinariamente se llaman cosas, anteriores a toda elaboración intelectual, no hay el más ligero fantasma de contradicción. No veo una cosa, al mismo tiempo, verde y rosa, derecha y curva, quebrada y lisa. Todos los cambios se verifican en el tiempo, y la contradicción no está en las cosas, sino en los recuerdos y en las cosas presentes. La contradicción aparece con el pensamiento, con la descripción y, sobre todo, con la interpretación de las cosas. Mientras alguien afirma que **A** procede de **B**, otro afirma que procede de **C**; el mismo que sotiene ahora que **B** es causa de **A**, sostendrá luego que **A** es producto de **C**.

He aquí la contradicción. La cual — declarémoslo — se da sólo entre individuos distintos al mismo tiempo, o entre momentos distintos de un solo individuo. La verdadera contradicción, la que consiste en afirmar y negar al mismo tiempo una cosa, es rara e inconsciente. Un ejemplo clásico es el de los agnósticos, los cuales declaran la cognoscibilidad de lo que es incognoscible. Admitido semejante aserto, quedaría fuera del dominio de la contradicción el dominio de las cosas, todo el mundo de la experiencia no discursiva, todo lo que Hegel llama Naturaleza.

El mal sería limitado si nuestro filósofo admitiese que la naturaleza está fuera de la razón; pero ya sabéis que para Hegel todo lo que es real es racional, y que por algo ha interpretado el principio de la actividad racional, de la idea, como independiente del Universo.

Si la naturaleza fuese racional ,tendría que ser contradictoria. Si, por el contrario, la naturaleza fuese independiente de la razón, entonces el principio de la contradicción es limitado y no universal, como sostiene Hegel. En el primer caso contradice la expriencia; en el segundo, a sí mismo. La salvedad estribaría en la identidad de la razón y de la naturaleza; pero tal entidad, a su vez, tiene que ser demostrada; y ya hemos visto que esto no solamente es improbable, sino también impensable.

Pero Hegel, semejante a un héroe de alguna vieja epopeya, no se detiene, no se espanta, no se asusta. Más valiente que Don Quijote de la Mancha, fabrica por sí mismo molinos para darse el gusto de echarlos en tierra.

Así, después de haber querido encontrar la contradicción en la naturaleza, donde **a priori** es imposible concebirla, después de haber confundido la oposición y la diferencia con la contradicción para triunfar de más numerosos enemigos, no sabe salir del callejón donde se ha encerrado voluntariamente. Ha desafiado, ha provocado la contradicción, pero no ha salido victorioso en semejante gallardía.

¿Qué caminos hay para tratar de conciliar a los contradictorios, para hacer que la contradicción se resuelva en una síntesis superior? Tres caminos quedan, a lo que se ne en sí la realidad de lo finito y la majestad de lo infime antoja, de los cuales dos no pueden conciliarse y el último es imposible.

Si se trata de hacer la conciliación en el tiempo, esto es, considerando uno de los términos como un momento del otro, como algo que se toma en su contrario, entonces tenemos que demostrar y concebir la continuidad del devenir, y luego conciliar la oposición de las apariencias, que son también de la esfera real. Si tratamos de conciliar dos términos refiriéndolos a un término superior y más general que comprenda a ambos, tendremos que admitir que

aquellos dos términos que suponemos inconciliables tienen al menos un carácter común, porque toda idea general se compone de un lado común a todos los componentes de la clase que se extrae, de tal modo, que si los dos términos contradictorios se refieren a ella contienen un carácter idéntico dejando de ser contradictorios, sin contar que, en este caso, la contradicción es puramente verbal, porque las cosas nos interesan, sobre todo, por aquello en que se diferencian.

Habría un tercer modo — tal vez el único — de obtener la conciliación, pero tiene el inconveniente de ser radicalmente imposible. Consiste en encontrar un término que tenga realmente los caracteres esenciales del uno y del otro; pero tal término no podría existir, porque toda definición presupone, precisamente, la condición de no contener caracteres opuestos; en otro caso no podríamos determinar nunca el significado de las palabras y se produciría una confusión de lenguaje infinitamente superior a la que hoy se trata de eliminar. Como en la naturaleza no puede encontrarse un objeto que sea visible e invisible al mismo tiempo, una flor que sea perfumada y nauseabunda, un animal mamífero y ovíparo, así también en el lenguaje que se ha creado para fijar los aspectos más concordes y constantes a través de los cambios de las cosas que tienen el oficio de concretar y de definir, no pueden existir palabras que incluyan caracteres opuestos. Puede suceder y sucede que individuos diferentes la den un significado distinto; lo que no sucede jamás es que un mismo individuo, en un momento dado, entienda una cosa de modo que contenga dentro de sí una patente contradicción. Tan es verdad esto, que el mismo Hegel, cuando ha tratado de buscar estos términos, no ha dado con ellos y ha tenido que recurrir a una palabra concorde con uno solo de los términos en contradicción, atribuyéndola, con frases desprovistas de sentido, los caracteres del otro. Así ha sucedido, para citar un caso conocido, con la antinomia de lo finito y de lo infinito.

Obtenido el devenir, Hegel se da cuenta de que el ser que deviene se determina y se define. Pero el ser infinito continúa hacia lo infinito, y aquí tenemos una nueva con-

tradicción que hemos de dejar a un lado para no escandalizar a la razón; y ¿cuál es el término afortunado que reunito? Nada menos que el **individuo,** un concepto que parece la esencia misma de la finitud, de la complejidad, ya que lo individual se contrapone siempre a otra individualidad distinta. Al fin y al cabo, Hegel lo reconoce así, pero es curioso examinar el preambulismo verbal que atraviesa para llegar a ello.

"El individuo — escribe — es la unidad de lo finito y de lo infinito. Considerando estos dos términos como si se excluyeran el uno del otro, se olvidaría que lo infinito, alejado de lo finito, sería limitado por él, y finito por su propia esencia.

Si el infinito comenzase donde acaba lo finito, y viceversa, de modo que lo infinito estuviese más allá de lo finito, y éste más acá de lo infinito, no sería infinito, porque lo infinito limitado por lo finito no sería infinito. Lo infinito es la existencia de lo finito, lo finito es la manifestación del infinito, el infinito existente. El infinito se limita, se determina, se distingue, se compone de límites, en una palabra, deviene lo finito por el acto mismo que le da la existencia. No existe sino bajo ciertas condiciones, de cierto modo y con ciertos límites. Existir es definirse. No existen sino los seres finitos. El ser infinito, el individuo, el átomo, es lo infinito existente en cierto modo, el infinito definido, la cualidad convertida en cantidad."

No nos detenemos en los continuos absurdos de que están saturadas estas frases, en lo infinito que es considerado como concebible, en lo finito que está más allá de lo infinito y podría limitarlo, en lo infinito que se limita por sí mismo, esto es, que lo hace finito por su volutad, y en otras bromas semejantes. Nos contentamos únicamente con lanzar esta afirmación: no se puede existir sino como ser finito, definido.

Si el individuo existe, es finito y nada más que finito. Lo que se llama infinito, estando como está fuera de la esfera de la existencia y del pensamiento, no puede entrar, de modo alguno, en ninguna unificación o conciliación.

Así, Hegel destruye a Hegel; queriendo mostrarnos su

pujanza, no nos enseña más que su impotencia. Dios se convierte en hombrecillo, y después de habernos prometido desde lo alto del aéreo trono la conquista de lo absoluto, no sabe tirar un puente entre las dos palabras.

Nos había prometido en aquella **Fenomenología** — que fué, no su viaje de descubrimiento, sino una promesa de descubrimiento — darnos el pan de la sabiduría divina, del cual, desde la Edad Media, se había perdido el gusto y el recuerdo. Pero no nos ha dado más que palabras, muchas palabras; palabras brillantes, bailadoras, llameantes como juegos de artificio.

Y cuando hemos querido saltar, atropellar por ellas, nos hemos encontrado con el vacío, con las tinieblas, con el cielo que se torna negro y desierto cuando se han apagado los fuegos. Hegel ha sido un pirotécnico monumental, un maestro del fuego incomparable, digno de figurar en las cortes y en los castillos, mostrando sus maravillas luminosas. Ni siquiera ha sido un tantico bufón como Schophenhauer para alegrar de vez en cuando a sus lectores. Como buen brujo, ha realizado sus encantamientos con la gravedad de un grande de España y con la pesadez dogmática de un profesor de metafísica. Ha sido un charlatán bien educado. Lo ha sido sin saberlo acaso; entre el brujo y el charlatán, aunque la diferencia no sea muy grande, opto por el brujo.

No tenía el espíritu demasiado libre para engañar tranquilamente al prójimo; tal vez él mismo creía entender su imponente fraseología.

Por eso no le llamaré sofista, como han hecho muchos. Los sofistas demostraban las verdades más opuestas, sabiendo que las dos eran verdaderas o que ninguna de las dos lo era, y hacían esto conscientemente, por juego, con fines prácticos y sociales.

Hegel, al revés, no quiere oir hablar de verdades opuestas; demuestra que todas son idénticas; que se concilian a cada momento, y habla, escribe seriamente, de buena fe, creyendo que transmite a los hombres la palabra supremamente verdadera, única y definitiva.

No le queda ni aun el consuelo de haberse reído de

los hombres. Bien podía haber tenido en cuenta aquel dicho de Maquiavelo, que afirma que aunque se inventen muchos engaños, siempre damos con alguno que se deja engañar. De todos modos, Hegel ha sido un hablador de conciencia, un Dulcamara con fe en la virtud curativa de sus específicos, un estafador honrado. Ha sido, sobre todo, un artista grandioso. Su sistema es hermoso por su audacia, por su grandiosidad, por su esbeltez.

No es una casucha medrosa escondida entre paredones, sino una torre gallarda de apostura, que se alza ávidamente hacia los cielos, hacia los altos cielos, más allá de los cielos.

Torre admirable y soberbia de una absurda belleza, de una estética disparatada. Y luego, está tabicada sin materiales, de palabras y de palabras; así y todo, parece que desafía las tempestades y que aguarda impaciente la eternidad.

Hegel, el gran maestro de Suevia, ha realizado el milagro que ningún Merlín había conseguido realizar jamás; convirtió en real la gran aspiración romántica. Novalis soñaba con una poesía que no dijera nada; Hegel ha construído una filosofía sin contenido y que no dice nada.

ARTURO SCHOPENHAUER

Fichte, Schelling y Hegel fueron los tres condotieros soberbios de la juventud romántica y especulativa de Alemania; condotieros audaces, jóvenes y aventureros, poéticos, henchidos de fe, de fuerza y de entusiasmo. Sus sistemas fueron un sucederse de delirios dialécticos, de bacanales metafísicas, de fiestas dionisíacas del espíritu. Habían conseguido transportar a los corpulentos alemanes a las cimas más altas del pensamiento, habían puesto alas en sus corpachones ahitos de cerveza, habían hecho asomar antes sus pardos ojos la fantástica tierra prometida del conocimiento absoluto, habíanse portado como muchachos en torno a muchachos.

El espectáculo cambia al mediar el siglo: Hegel muere de cólera (1831) y la escuela se divide, se atomiza, limitándose los unos a puras repeticiones y cayendo los otros en el prosaísmo de la destrucción ideológica (Stirner); Schelling vuelve a Berlín prometiendo una nueva y definitiva filosofía, no logrando más que una inhábil fusión de panteísmo y de cristianismo (1841); finalmente, abortan las revoluciones de 1848-849, sostenidas principalmente por los elementos de la izquierda hegeliana.

Ante tales fracasos, Alemania se inquieta y piensa en lo suyo; la eternidad de la juventud sustituye al escepticismo de la edad madura, y, finalmente, juzga con toda discreción que, al fin y al cabo, un **schop** de cerveza bebido tranquilamente bajo la protección de la autoridad,

murmurando del prójimo, es preferible a las bebidas demasiado cargadas de la especulación romántica. La prudencia recobra su puesto de honor, la historia sucede a la creación, el pesimismo al optimismo. Alemania, desilusionada, escéptica, melancólica, entristecida, cansada, sermoneadora, necesita una filosofía senil, triste, resignada y prudente.

Esta filosofía fué preparada desde 1819 por un hombre que esperó la gloria treinta años. Este hombre, que no fué nunca joven, que fué triste antes que su pueblo, se llamó Arturo Schopenhauer.

I

LA VEJEZ DEL HOMBRE

El 22 de febrero de 1788, la señora Juana Enriqueta Schopenhauer (**née** Trosiener) dió a luz en su casa, número 17 de la **Heiligen-Geist Strasse** de Dantzig, un chiquillo. Este chiquillo que ríe y llora como todos los demás, que tiene sus ingenuas maravillosas ante la contemplación del mundo, que llora, grita y loquea en los campos maternos de las orillas del triste mar del Norte, no ha sido nunca joven.

De la pubertad pasó a la vejez, sin conocer los anhelosos fuegos de la juventud, sin conocer la serena seguridad de la edad madura.

Desde pequeñuelo lo dedicaron a un curso acelerado de vejez, a un cultivo intensivo de senilidad. Fué viejo de espíritu antes de ser joven de cuerpo.

Contribuyó el ambiente a darle en pocos años aquel conocimiento inmediato de las cosas, aquella experiencia de la mala fe, de la perversidad, de los engaños y mala fe que los hombres ordinarios adquieren en el umbral de los cincuenta años. Fué experto en los vicios humanos y en el valor mucho antes que Ulises, al cual se parecía un po-

co en el amor por el vagabundaje y la sagacidad de la palabra.

Comenzad por los antecedentes de familia. Pensad en el padre, irascible, voluntarioso, soberbio, obstinado, que le quiere meter a comerciante y que le deja, suicidándose, en manos de la madre, **baz bleu** romántica y disipadora, optimista, y amante de su propio bienestar, poco cuidadosa de sus negocios, del hijo y dicen también que de la memoria al marido. Reflexionad sobre este muchacho que primero vive en el campo, en medio de la mayor soledad, y que después viaja y ve el mundo: Francia, donde contempla las huellas de la terrible revolución; Inglaterra, donde le oprime la santurronería eclesiástica de la **boardinghouse**, donde estuvo metido algún tiempo; Alemania y Suiza, donde vió las viejas catedrales y los Alpes. Pensad que después de estos viajes, Schopenhauer tiene que retornar a Hamburgo, obligado, contra su voluntad, a entrar en una casa de comercio, teniendo que darse un gran baño de cultura de todas las **logie** alemanas, incluyendo el baile y la guitarra, en medio de las contrariedades de la madre. Un muchacho así formado, con este linaje de vida, tiene que tener, a los veinte años, las ideas y las inclinaciones de un viejo. Esta infancia solitaria en el campo, lejos de la ciudad; este padre fantástico de voluntad sobrehumana que ata la voluntad del hijo aun después de su trágico fin; esta madre preocupada de sus novelas y de sus charlas con Goethe y que vive separada del hijo; este contacto precoz con las maravillas de la naturaleza, con las barbaries de la civilización, con las astucias y codicias comerciales, con las pedanterías y con las hipocresías eclesiásticas; esta educación realista, directa, ayuna de los idealismos de la escuela; esta cultura apresurada, afanosa, universal, enciclopédica, enmarañada; esta soledad amarga de la muchachez contrariada y melancólica... todas estas cosas tienen que engendrar la filosofía de **El mundo como voluntad y como representación.** Tened también en cuenta que su primer maestro de filosofía fué un escéptico famoso, Schulze, un pesimista del conocimiento; que sus libros preferidos fueron moralistas desilusionados como De Rochefoucauld y Chamfort, pesi-

mistas de la moral, y que tuvo por ídolo filosófico a Kant, el pesimista de la metafísica. Ahora, para completar la figura espiritual del filósofo, baste añadir que vivió entre la inmoralidad italiana, la excentricidad británica y la ironía francesa; así conoceremos del todo la figura legendaria del buen hombre, anglófilo, algo chapado a la antigua, algo **ancien régime,** con ciertos aires de médico materialista, algo maligno y libertino, desilusionado y misántropo, que no se olvida, sin embargo, de la infancia,y que resulta a ratos ingenuo y amante de las leyendas como un pequeño sensato.

Sus caracteres fundamentales son los de un viejo. Desde su amor a la tranquilidad, a la calma, que le hace ser solitario y conservador reaccionario, hasta su miedo por los ladrones, por las enfermedades y por la muerte, que le lleva a todo género de precauciones meticulosas y ridículas, desde su escepticismo cínico, irónico, sarcástico, lleno de **humour** y de malignidad, a su misantropismo hipocondríaco y a sus accesos de mal humor, que lo hacían inaguantable e injusto con los mejores amigos; desde su irascibilidad, que no le consentía oír sus objeciones, a su tendencia a refunfuñar y a lamentarse; desde sus aptitudes más bien contemplativas que activas, que se tradujeron por su indiferencia por las guerras nacionales, por la vida nacional, por el apostolado, hasta su avaricia y su desconfianza, que le dieron los mayores disgustos con los suyos; de su amor al clasicismo, a la erudición, a todo lo pretérito y memorístico, a su practicismo antiidealista, que quiere hechos reales y no fórmulas vagas, Schopenhauer reune en sí mismo todos los caracteres de la senectud inteligente.

Su filosofía es la expresión directa y fiel de este temperamento de viejo tranquilo y prudente, escéptico y práctico. La tranquilidad se traduce en el principio de la renunciación, porque los que no tienen amor a la actividad elogian la haraganería; la prudencia se traduce en la hostilidad a las grandes metafísicas racionales y en el principio de la resignación; su escepticismo de huraño, desconfiado e irónico, en el pesimismo de las cosas y de los hombres; su inclinación contemplativa, en la rehabilita-

que un sentimiento, por el hecho de serlo, escapa a las heridas de la razón razonadora, no se puede ensalzar igualmente una doctrina que va contra su propia finalidad y pretende, al mismo tiempo, ser la forma más alta de la verdad sociológica.

Reduzcamos, en efecto, la teoría humanitaria a sus términos reales, y nos encontraremos con esto: ciertos hombres prefieren la forma particular y superior del egoísmo, que consiste en obrar para los demás hombres y para todos los hombres. En el lenguaje comtiano "es el poder espiritual que conduce la humanidad al bien". Esta teoría supone dos premisas y da lugar a dos consecuencias: Las dos premisas son: que es posible el conocimiento de las reales necesidades ajenas y que todos los hombres tienen, quiénes más, quiénes menos, las mismas necesidades. Las dos consecuencias son: que, sabiendo los hombres que la Humanidad tiene la obligación de pensar en ellos, perderán y debilitarán el estímulo mayor de la actividad humana, el de la propia responsabilidad ante la vida, y que aquellos que vivan para los demás, cuanto más trabajen para sus semejantes tanto menos trabajarán para ellos mismos.

No se necesita gran agudeza mental para ver que las premisas son falsas y peligrosas las consecuencias. Son falsas, de una falsedad profunda, originada por una perfecta ignorancia psicológica, ya que las necesidades humanas son semejantes mientras son elementales, o, como dicen los positivistas, animales, pero comienzan a ser desemejantes y de una desemejanza mayor a medida que el hombre asciende en el reino de la Humanidad.

El positivismo, que quiere ayudar el progreso de ésta, debe ser un factor de variedad, esto es, un creador de necesidades, cada vez más individuales y personales.

Pero cuanto más personales e individuales son los deseos y las necesidades espirituales, tanto mayor es la diferencia que ha de conocerlos y penetrarlos en los demás.

Las almas son difícilmente comunicables cuando son primitivas y sencillas; cuando se convierten dentro de una humanidad que progresa y se desarrolla en complejas y profundas, la dificultad se convierte en imposibilidad. Es, en efecto, lo que sucede hoy mismo con los estados más perfec-

fábrica. Así como el prudente Polonio encontraba cierto método en la locura de Hamlet, así ocurre con frecuencia que encontramos mucho orden en la imbecilidad de ciertos filósofos. Con todo el respeto debido al fundador del positivismo, me parece que hay algo de esto en el caso de Augusto Comte.

Se me antoja, repito, que ha puesto en orden un montón de majaderías.

La primera y la mayor — ya que domina e informa, como veremos, todo el sistema — es la ridiculez humanitaria. Los filósofos del siglo XVIII no cesaban nunca de hablar de la mayor **bonheur du genre humain.** ¡Comte crea ahora la nueva fórmula, el flamante imperativo categórico: **Vivre pour autrui!** El individuo no es nada y la sociedad lo es todo; la vida social concluye en la cooperación. El único objeto del poder central es el de mandar y el de ayudar a todos y el de pensar por todos los hombres, aunque con su protesta. El hombre no es hombre sino en cuanto participa de la colectividad.

Este panteísmo social, no solamente implica premisas indemostradas e indemostrables, sino que acaba oponiéndose a lo que llama su meta suprema, el bien de los hombres.

En efecto: cuando Comte explica su nuevo imperativo, no piensa en la forma libre, personal, que ha tenido su más honrosa expresión en la caridad cristiana. No es el creyente humilde y amoroso que en el reducido círculo de su vida divide su pan y su capa, comparte su mesa y su lecho con los que todavía son más miserables que él. La máxima cristiana no es sino el reflejo último, descolorido e intelectualista del sentimiento de fraternidad cristiana. Cuando habla del bien de la humanidad, se refiere a una parte de humanidad (el poder espiritual), la cual, con relación a la ciencia, esto es, a ciertas leyes generales, trata de mejorar y de beneficiar a los hombres. Mientras el amor evangélico es individual y sentimental, el positivista es racional y colectivo.

La diferencia entre estos dos altruísmos es extraordinaria. Mientras se puedan desear y alabar, aunque no se posean, aquellos sentimientos benévolos y cordiales que sirven para fundamentar la sociedad cuya existencia es útil; mientras no es posible criticar un sentimiento, por-

La solución comtiana al problema creado por la Revolución ha sido la más representativa del siglo XIX. **Monsieur Tout le Monde** ha adorado a la Ciencia y a la Humanidad, como Augusto Comte. Examinar la labor de Comte es un magnífico pretexto para examinar al siglo XIX y a **Monsieur Tout le Monde.**

II

EL CREDO DE LA NUEVA ESCUELA

He aquí, convertida en un credo, la marcha del pensamiento comtiano:

A) Amemos y sirvamos a la divina Humanidad.

B) La Humanidad necesita concordia y esta concordia tiene que brotar de la Ciencia.

C) La Ciencia no está aún purgada ni constituída. Hay que constituírla y que purgarla.

D) Del amor de la Humanidad, extraído del amor de la Ciencia, se puede deducir una nueva religión y un culto nuevo.

Se pueden diluir aún estas proposiciones (¿tesis, dogmas?) y obtener cuatro palabras: Humanitarismo, Utilitarismo, Positivismo y Misticismo. El afecto por la Humanidad del principio se convierte en culto de la Humanidad al fin. El amor por la unidad nos conduce al amor por la Ciencia. El punto de partida es el mismo de llegada: en el medio está la preparación y la investigación del instrumento que debe realizar la conjunción.

El orden es perfecto, la concordia es admirable: vemos en seguida que nos encontramos en tierras francesas. Dan ganas de gritar:

—¡Viva Descartes y la Diosa-Razón!

Pero el orden, la concordia, la unidad y todas las demás preciosas virtudes, hermanas del racionalismo, si sirven para dibujar las hermosas fachadas de admirable majestad y armonía de proporciones, no nos aseguran de la firmeza de la

tífico está en él el sacerdote. No basta construir la doctrina, sino aplicarla, imponerla, hacerla viva y práctica.

Comte crea la política positiva, fundada en la institución de una casta de intelectuales, los sabios, que velan por el bien de la Humanidad. Para manterner unidos a estos hombres hacen falta dogmas, símbolos, ceremonias. El hombre no sólo obra en virtud de la razón, sino del sentimiento, y hay que transformar, consecuentemente, la filosofía positiva en religión positiva.

Comte escribe entonces el **Catecismo positivista** y crea la religión de la Humanidad, de la cual se proclama Gran Sacerdote.

En vez de leer a Condorcet y a Newton, lee la **Imitación de Cristo,** al Dante y a San Ignacio; establece un templo en su casa con culto minucioso donde se rinde un recuerdo a la amante muerta, Clotilde de Vaux, creando el culto del Gran Ser (la Humanidad) nacido del Gran Fetiche (la Tierra) que forma parte del Gran Medio (el Espacio).

La adoración de la Virgen se transforma, por obra del místico amante, en la de Clotilde de Vaux, de la mujer que es la forma más perfecta del Gran Ser. La creencia de la vida futura se trueca en una especie de culto de los muertos que viven eternamente en la gloria, en aquel calendario positivista donde se registran los nuevos santos de la Ciencia y de la Humanidad

Con la religión de la Humanidad se cierra el gran plan de Comte, plan único y orgánico, digan lo que quieran los que hablan de dos Comte, uno científico y objetivo, y otro religioso y subjetivo Si los dos Comte existen, se completan, y el antiguo discípulo de Saint-Simon puede vanagloriarse de haber ofrecido a la Humanidad de nuestros tiempos el proyecto más completo de redención y reconstitución.

Su filosofía ha sido el resumen de tres siglos de pensamiento científico y el programa de un siglo entero.

Su religión humanitaria e intelectualista es, aunque no haya inventado las fórmulas del culto, la religión más floreciente de nuestros días, la creencia implícita y general de todas las nuevas utopías y todas las nuevas escuelas sociales.

va, hay que purgar la ciencia de todo lo que en ella queda de teológico y de metafísico, constituyendo aquellas ciencias necesarias para el conocimiento del Universo. Hay que constituir, en una palabra, la Filosofía positiva.

En este momento aparecen algunas concepciones centrales de Comte: la ley de los tres estados, la sustitución de lo relativo en lo absoluto, la jerarquía de las ciencias y la creación de la sociología.

El espíritu humano — dice el filósofo de Montpellier —ha pasado por tres estados: **teológico** o ficticio, en el que los fenómenos se explican con la intervención de la personalidad divina; **metafísico y abstracto,** donde se constituyen con los dioses los conceptos, y finalmente, el **positivo,** en el que se prescinde de los conceptos y de los dioses, se renuncia a la intervención de las causas últimas y primeras de las cosas y nos limitamos a registrar la uniformidad de los fenómenos (leyes) en vista de la previsión y de la acción.

Ahora, no todas las ciencias se han librado de los dioses y de los entes. Por eso, la obra del positivismo debe renunciar definitivamente a la investigación de lo absoluto, de aquello que es causa **per se,** causa primera, y dedicarse exclusivamente a la investigación de lo relativo, de las relaciones fijas y constantes que los hechos tienen entre sí, sin pensar de dónde proceden estos hechos.

Pero no basta: no todas las ciencias son enteramente positivos, sino que existen fenómenos que no tienen aún una ciencia verdadera y positiva. Ahora bien: si la biología — escribe Comte — con los trabajos de Gall, de Bichart y de Broussais comienza a constituirse como ciencia positiva, existen fenómenos sociales, actos de hombres en sociedad, que no se han reducido todavía a leyes. Aristóteles y Montesquieu han tratado de hacer algo, pero no existe una verdadera y exclusiva ciencia de la sociedad. Comte se decide a fundar la sociología y completar de este modo el catálogo de las ciencias, las cuales parten de los principios más simples y universales — las Matemáticas — a los fenómenos más complejos y especiales — la Sociología—. De este modo se funda la ciencia sociológica. Pero Comte se encuentra a medio camino. Detrás del cien-

ser el solidificador y el conservador de la tempestad y de la revolución.

No fué, por lo tanto, como algunos creen hoy y quieren hacer creer a los demás,, el que se opuso categóricamente a la obra revolucionaria que le precedió, sino que fué el sistematizador de los resultados de la crítica y de la revolución, el que transformó la negación en afirmación, el arma de la batalla en símbolo de la paz, el hacha destructora en cayado de sumo sacerdote.

La nueva misión—escribe Comte, tomando la tesis implícita de todos los filósofos del siglo XVIII—es la de mejorar los hombres. Hay que dedicarse, pues, no al servicio de un Dios oculto e invisible en el que no creemos, sino al servicio de esta Humanidad visible y tangible, que busca su paraíso en la tierra, no en el cielo. Seamos los devotos de la colectividad. **Vivre pour autrui:** he aquí la empresa de Augusto Comte, apóstol, mártir y profeta de la nueva Divinidad.

Pero, ¿cómo lograremos — se pregunta — dar aquella unidad espiritual, aquella concordia de principios que hace falta para crear instituciones capaces de hacer estable y tranquila una nueva sociedd? ¿Dónde está ese conjunto de principios ante los cuales no cabe la duda ni la herejía? Augusto Comte, el politécnico, el profesor de Matemáticas, el lector de Groussais y de Montesquieu, responde: esta unidad no puede prestarla más que la ciencia positiva, la que es igual y segura para todos los hombres, ante la que no hay escépticos ni disidentes, que prueba lo que afirma, que contribuye al bienestar y que es segura, definitiva y benéfica. Mientras que los teólogos y los filósofos contemplan y estudian todavía los misterios seculares, los hombres se inclinan ante un teorema de Euclides o ante una fórmula de química: la Ciencia, solamente la Ciencia, puede sustituir a la Iglesia.

Pero para que la Ciencia pueda cumplir a la perfección su función organizadora y unificadora, necesita dos cualidades: que sea positiva y que sea completa. Hoy—continúa Comte—ni es del todo positiva, ni está aún constituída. Por eso, para extraer de la Ciencia las normas para la vida social, lo que Comte llama la Política positi-

las iglesias de Cristo los caballos de los voluntarios republicanos.

Hay, pues, que reconstruir; al período crítico—y esta era la idea favorita de Sant-Simon—tenía que suceder el período orgánico.

Aquí surgen las discusiones, ¿cómo reconstruir?

Existen — dice o piensa Augusto Comte — dos corrientes principales: o la vuelta al antiguo régimen católico o la consolidación del nuevo régimen racionalista; o la restauración o la instauración. Dos corrientes pueden encontrarse: por una parte, la de aquellos que creen en la posibilidad de una resurrección de la civilización católica y van de Chateaubriand a Lamennais, pasando por De Maistre y Bonald, y aquellos que quieren fundar la nueva civilización democrática y racional sobre las ruinas de la antigua y que van del filósofo Cousin al utopista Saint-Simon. Augusto Comte, aunque admirase mucho al catolicismo, a sus apologistas, leyese a De Maistre y fuese amigo de Lamennais, pensó que era imposible el retorno a la civilización medioeval. Veía que las antiguas autoridades que había creado la magnífica vida social desde la fortaleza real al monasterio escuela, desde la Catedral aguijoneada de sed de altura hasta la **Summa** donde se contenían todas las verdades del cielo y de la tierra, se habían debilitado, sacudido y degenerado.

Permanecía el ansia de unidad y la necesidad de fe. Precisábase buscar, para que la humanidad tornase a la vida perfecta del siglo XII, una nueva autoridad, una nueva fe. Había que ofrecer a los hombres algún nuevo principio ante el que todos los demás declinasen, una nueva casta que gobernara pacíficamente. Todo esto debía de hacerse en el gran período revolucionario, que había tenido su epílogo en Napoleón.

Comte odiaba los revolucionarios en general; odiaba a los protestantes y a los enciclopedistas; detestaba igualmente a Lutero y a Voltaire, pero reconocía la grandeza de su obra educadora y negativa. Vió que de todo aquel movimiento de liberación del espíritu humano era posible extraer un estado de nuevo orden de cosas y de nuevo equilibrio, quiso extraer del movimiento la calma y quiso

algunas de sus almas secundarias, algunas de las circunstancias de su edad y que no contrastan, sino que más bien confirman, su carácter central, su vocación de mesías matemático. Saint-Simon, desde 1818 a 1822, le alimentó de ideas y le dió conciencia de su **forma mentís.** Pero Comte caminaba ya por su sendero.

Su oculta alma de católico provinciano y su espíritu patente de político humanitario, había ya entrevisto el gran fin, la humanidad, y el gran medio, la ciencia, y bajo el impulso fecundante de Saint-Simon vieron el mundo, desde 1822 a 1824, la filosofía positivista y la religión de la humanidad.

II

COMTE, PONTIFICE

Augusto Comte estaba mejor dispuesto que sus contemporáneos a dar una solución al problema "orgánico" que ocupó las inteligencias francesas en la primera mitad del siglo pasado. Más apto era para ello que el romántico vizconde de Chateaubriand, que el elegante ecléctico Cousin, que el bizarro Saint-Simon, que el poético Fouvier. El espíritu de Comte se acercaba más al de De Maistre y Bonald, a los cuales el rígido catolicismo tradicional les impidió triunfar del todo.

Como todos ellos, Augusto Comte inició el postulado inicial; Francia y en general Europa están desorganizadas. El espíritu crítico, realista y racionalista que se afirmó paganamente con el Renacimiento, religiosamente con la Reforma y filosóficamente con la Enciclopedia, había desbaratado el antiguo régimen medioeval, fundado bajo la unidad de los espíritus en la Iglesia y en la unidad de los cuerpos bajo el rey y el emperador. Después del siglo XIII se acentuó la bancarrota de la gran civilización católica, al principio lentamente, después rápidamente, hasta la revolución del 89, que segó la cabeza al rey y llevó a

Todo su misticismo se encadena a la adoración del hombre; todo su dogmatismo organizador, a la glorificación de la ciencia. Y ha sido, como el mismo Comte afirmaba, el Aristóteles y el San Pablo de la nueva religión, o más bien, como yo diría, el Santo Tomás y el San Ignacio de Loyola del catolicismo científico.

La única definición que brevemente puede resumir la personalidad de Comte es esta: un **mesías que ha estudiado matemáticas.** Un mesías o, lo que es igual, un anunciador de verdad y un aportador de salvación, y un matemático, esto es, un adorador de la ciencia y de su hermosa y segura unidad. Un mesías que no se parece a Cristo ni a Buda, que no se conforma con predicar y amar, sino un mesías ordenador y militante, un mesías que es al propio tiempo un Pontífice Máximo y que recuerda a Moisés el legislador y a Mahoma el práctico.

Si sustituís al amor de Dios el amor de los hombres, al dogma teológico el dogma positivo, a la fe en la revelación el amor a la inducción, obtendréis a Comte y a su positivismo. El espíritu sacerdotal es idéntico; no cambian sino las formas y las palabras, los símbolos y los ritos.

Comte no estaba loco cuando se hacía llamar el Papa de la humanidad; era bastante más Papa que su contemporáneo Pío IX. Su amor de la unidad, de la universalidad, de la catolicidad, de la jerarquía; su intolerancia, su orgullo, su misticismo, su necesidad de la obediencia y de la sumisión ajenas, hacían de él un alma verdadera y grandiosamente medioeval, una alma hermana de aquellas soberbias almas de los pontífices romanos Inocencio III y Gregorio VII. "Creo—decía el mismo Comte—que los positivistas somos los únicos y verdaderos continuadores de los grandes doctores de la Edad Media".

Todo lo demás desaparece ante su carácter pontifical y profético. Que tuviese entusiasmos revolucionarios o bonapartistas de muchachuelo, mientras estuvo en el Politécnico; que amase hasta tal punto a las mujeres que se atreviera a casar con una prostituta y a crear un culto para la mujer amada sólo en espíritu; que diese lecciones de matemáticas y de astronomía; que mendigase por toda Europa para vivir, son hechos que pueden esclarecer

I

EL HOMBRE

Cuando, en agosto de 1817, Augusto Comte fué presentado a Saint-Simon — que tenía que decidir de la dirección de toda su vida—, estaba ya preparado a lo que el filósofo decía y creía su misión.

Augusto Comte había nacido en Montpellier en 1789, de un cajero del Estado y de una madre religiosísima. Salía del ambiente conservador de la provincia francesa y de una familia de burócratas, católicos y monárquicos. Su primer director espiritual fué un catedrático de matemáticas, Encontre; su primer centro intelectual, el Politécnico de París.

Las ciencias exactas, estudiadas en una escuela organizada militarmente, hicieron gran impresión en su espíritu. De ellas brotó su amor por todo lo que es unitario, orgánico, armónico, ordenado, sólido. Al salir del Politécnico, su espíritu estaba ya formado; el instinto conservador y religioso le acompañaba desde su nacimiento; el espíritu disciplinador y matemático procedía de su cultura. Ambos bastan para comprender su obra. En sus cartas de adolescente a Valat aparece ya la sombra austera y absolutista del gran Pontífice de la humanidad.

Aunque desde muchacho, bajo la influencia de las ciencias exactas, abandonó la fe de su madre, siempre fué el suyo un espíritu esencialmente religioso. Había en él un fondo místico que no murió jamás y que llenó hasta la mitad de su vida todo su espíritu de sentimentalismo autoritario. Había en Comte, al mismo tiempo, algo del profeta que ha recibido una misión de un Dios desconocido y del asceta organizador de las órdenes religiosas.

Sujeto a una cultura de geometría, de astronomía, de mecánica y de química, el profeta se convierte en salvador de la humanidad; el asceta quiere organizar la ciencia y organizar los hombres para el triunfo de la nueva fe.

ancien régime del cura y del rey, y el futuro gigantesco, el **nouveau régime** de la ciencia y del pueblo. El siglo XVIII, racionalista y **pondeur,** había vencido; Rousseau había subido al poder con Maximiliano Robespierre. Las antiguas jerarquías y las viejas creencias se habían desterrado crudamente y brutalmente. A la sumisión a la Iglesia y al acatamiento al rey habían sucedido la obediencia, la ciencia y la devoción al pueblo. Dos civilizaciones se encontraban frente a frente, y toda forma de conciliación tenía que durar poco y que desagradar a todos.

Desde principios del siglo XIX hasta 1848, una de las mayores preocupaciones de la **élite** pensadora francesa fué la de encontrar un régimen estable y definitivo que cerrase para siempre el período revolucionario y que impidiese la repetición de toda suerte de convúlsiones, de tumultos y de tiranías, ora de arrivistas cesarianos, ora de arrivistas demagógicos. Los más altos espíritus franceses buscaron este régimen de reconstitución y de reorganización: buscaron con ansia mal escondida el centro, el fuego en torno al cual actuase esta nueva cristalización de las fuerzas sociales. Todos ofrecieron a su país, cansado, sacudido, confuso, sus secretos de salvación: el lírico Chateaubriand, su cristianismo algo literario; Benjamín Constant, su liberalismo chapado a la inglesa; De Maistre y De Bonald, su catolicismo unitario, jerárquico, medioeval, con el papa, el rey, el soldado, el inquisidor y el verdugo; Cousin, su espiritualismo conciliado con el panteísmo y con la Iglesia; Fournier, sus falansterios fundados sobre el amor; Saint-Simon, su aristocracia industrial aliada con la ciencia.

Entre todos estos concurrentes a la reconstrucción y salvación de Francia y de la Humanidad, solamente uno tuvo tal fortuna y tal eficacia, que sobrepujó a su época y a sus propias personales intenciones. Se llamaba Augusto Comte y quiso salvar a la Humanidad fundando una filosofía.

AUGUSTO COMTE

Cuando los franceses, luego de haberse reunido en 1789 para redactar una Constitución, se dieron cuenta que estaban en camino de deshacer un régimen, notaron que la inquietud se apoderaba de su espíritu. Desde el aula de la Asamblea, la revolución estalló en las plazas, para conquistar la Bastilla. Al realista Mirabeau habían sucedido el regicida Dantón, el terrorista Robespierre, el cínico Directorio, el imperioso Bonaparte, el incierto Luis XVIII, y de nuevo, por cien días, el irreductible y furioso Napoleón.

El rey decapitado, un delfín martirizado, una aristocracia diezmada, despojada, dispersa; un clero proscrito y fugitivo; la Europa, corroída, conquistada y perdida; reyes destronados y reyes improvisados; un aventurero convertido en emperador y refugiado más tarde en una isla; victorias y fugas, restauraciones y abdicaciones, apoteosis e invasiones, desapariciones y retornos; todo esto había visto, sufrido y gozado Francia de 1789 a 1815. En la primera mitad del siglo XIX, los franceses comenzaron a cansarse de tales cosas, inconstantes y turbias. Después de haber acogido con alegría al centralizador unionista Napoleón, vieron también resignadamente, la restauración de la dinastía secular de Luis XVIII.

Pero la restauración no fué ni pudo ser definitiva; ni el concordato napoleónico ni la carta de los Capetos podían ser más que conciliaciones entre el pueblo lejano, el

los salivazos de su **humour** irreverente. Si es importante para el estudio de las corrientes que arrancaron de su sistema, si es útil y aprovechable por sus observaciones de analista agudo, de moralista sagaz y de hombre docto, es vacío como constructor del mundo y como juez de la vida.

El barón Roberto de Hornstein, que conoció muchos años a Schopenhauer, contaba que amaba a Mozart, que admiraba a Beethoven, pero que su verdadero ídolo musical era Rossini: "¡Cuando he oído a Rossini — exclamaba alzando los ojos al cielo — todo lo demás me parece inaguantable y pesado!" Se me antoja que la obra maestra de Schopenhauer, como la de su ídolo musical Rossini, sea una ópera bufa. Schopenhauer, que era tan amigo de las alegorías, habría podido dar con su sistema entre los escombros de **El Barbero de Sevilla.** Como Don Bartolo, ayudado de la seca razón, es decir, de Don Basilio, hubiera querido dar su mano a Rosina, la voluntad libre y fresca. Pero Fígaro, actuando de jocoso Mefistófeles, se la hubiera robado al filósofo, al viejo inválido y gotoso, para arrojarla en brazos del Conde de Almaviva, soldado, hombre de acción. De otro modo, no puede teorizarse la voluntad; se puede únicamente vivirla. Esta es la gran enseñanza de la filosofía de Schopenhauer. Sobre este tema ha bordado su agradable ópera bufa, ligera, graciosa, alada, saltadora, briosa, retozona, llena de romanzas, de cavatinas, pero que continúa siendo, a pesar de su aparato doctoral, una ópera bufa, la gran ópera bufa de la filosofía alemana.

tal fuente se desprecia y se abandona por los místicos, preocupados con la purificación y elevación de su espíritu. Schopenhauer era poco cristiano y poco pesimista para hacer el gran renunciamiento, y demasiado orgulloso y amante de su pujanza intelectual para sacrificar la parte mayor y mejor de su espíritu. Por eso, dudoso entre su pragmatismo inconsciente y sus aspiraciones de sobrepujar la vida transitoria y egoísta, no se percató de que aquella su contemplación pura no era imaginable ni posible.

El conocimiento — él ha sido uno de los primeros en sentirlo y en proclamarlo — tiene orígenes utilitarios, vitales, pragmáticos; está impregnado de la voluntad del vivir; mejor aún, es uno de los instrumentos más adaptados a la voluntad del vivir. No puede desnudarse de estas preocupaciones, infiltraciones y convenciones más que deshaciéndose a sí misma.

Admitido que se pudiese obtener, a través de una serie de sublimaciones especulativas, esta pura contemplación tenía que ser realizada por el hombre y en el hombre, no sólo contemplativa, sino activamente, teóricamente y prácticamente. Si el hombre quiere contemplar, tiene que vivir. Para vivir necesita otras cosas independientes de la contemplación pura, teniendo que refugiarse en aquella **samsara** de las apariencias, de la que el piadoso Schopenhauer quiere librarse para siempre.

Para obtener esta contemplación aislada y desinteresada, sin entusiasmo y sin dolor, sin contactos prácticos y sin fines personales, necesitaríamos un hombre puro, y el hombre puro por ahora no existe más que en las lucubraciones de los filósofos.

Por tales razones, el pesimismo de Schopenhauer no es solamente un pesimismo para reír y pasar el rato, que se espanta ante la perspectiva de la perpetua y fatal infelicidad, sino que los bálsamos que ofrece a los infelices son bálsamos visibles, ineficaces e imaginarios.

Ni el pesimismo ni el voluntarismo del sagaz viejo de Dantzig se deben, pues, tomar en serio. Ni su metafísica ni su ética valen más que las de aquellas filosofías de los profesores sobre los cuales arrojó Schopenhauer

cidad, los eternos y divinos bienes del cielo. Su renunciamiento es una adquisición y están obligados a estimar, al revés de Schopenhauer, a estimar los placeres terrenos. Si éstos no valiesen absolutamente nada, no tendría ningún mérito ante Dios abandonarlos.

Lo mismo sucede con los dolores. Es verdad que el santo soporta dulcemente los males y que los males son para él — que mira las cosas desde el punto de vista de la salvación eterna — bienes; ahora, no por esto deja de sentirlos como dolores; como dolores va en busca de ellos. Si el dolor no fuese dolor, ¿qué valdrían, como penitencias, mortificaciones y sacrificios, las maceraciones, las enfermedades, los martirios, las miserias de los siervos de Dios?

El santo busca el dolor en cuanto es dolor; su ascetismo no es como el de Schopenhauer, una huída del dolor, sino una carrera para abrazarse con él.

El santo es superior a los hombres comunes porque no **se lamenta** ni se rebela en sus sufrimientos. Si no padeciese verdaderamente no tendría méritos suficientes ante aquel Dios que rescató al hombre con hiel, con torturas, con llagas y con sangre.

Mientras Schopenhauer quiere huír del dolor por la piedad, para el santo ejercicio de la piedad es meritorio, porque frecuentemente es doloroso.

La "perfecta alegría" de que hablaban San Francisco de Asís y su compañero fray León en el camino de Perusa, no está en esquivar los dolores, como quiere el prudente pesimista, sino en "por amor a Cristo soportar penas, injurias, oprobios y martirios", en padecer en vida para ser feliz a la hora de la muerte.

Si es difícil comprender un ascetismo que no vaya acompañado de las ideas de la inmortalidad y de la justicia divina, así también es arduo comprender un renunciamiento que quede intacto por la contemplación pura. Tampoco es tarea vulgar comprender la posibilidad de esta pura contemplación.

Un renunciamiento que fuese perfecto tenía que comenzar por abandonar el conocimiento, que es la fuente mayor de soberbia humana que sea dado pensar. Por eso

tado de santidad, en el cual es casi completa la negación del querer vivir; finalmente, el puro conocimiento, la revelación de la vanidad y de la inutilidad del mundo, como se contiene en las **Upanishads** o en **El mundo como voluntad y como representación,** nos da la salvación definitiva, la serenidad suprema del sabio que contempla las cosas a las cuales no se acerca como si fueran la nada ante la anulación de la voluntad ciega.

Prescindiendo de la medicina estética, que deriva de una teoría dudosa sobre el arte, de aquella que considera las obras de arte como revelaciones de la idea y de lo general, en lugar de considerarlas como expresiones de la intuición y de lo particular, no es inútil examinar el valor de los dos modos de redención que hace incompleto y poco radical el pesimismo schopenhaueriano.

Cuando Schopenhauer habla en el cuarto libro de **El mundo** de la renunciación, se refiere, a sabiendas, al ideal de la santidad cristiana y afirma que su filosofía "está perfectamente de acuerdo con los dogmas del cristianismo, está dentro de él y en el cristianismo está condensada substancialmente" (IV, 70). Aunque su ama de gobierno declare haber visto entre sus libros una **Vida de los santos,** es positivo que nunca tuvo una idea clara de lo que es verdaderamente la renunciación cristiana.

El ascetismo cristiano tiene dos caracteres esenciales: cree en una vida futura y superior y busca de propósito el dolor. El ascetismo schopenhaueriano, aunque se diga inspirado por el cristiano y se vea rodeado de San Francisco y de Tomás de Kempis, de Meister Ackeart y de Madame Guyon, es diverso; tan diverso, que es precisamente lo contrario. Schopenhauer no ha recordado, no ha querido recordar que el ascetismo es un medio para los hombres de fe intensa. Renuncian a los bienes de este mundo, no porque los consideren desprovistos de valor, sino porque abandonarlos es una de las condiciones que se requieren para obtener otros de valor más alto y duradero, supremo y eterno. Los santos son mercaderes de felicidad que ceden de buena gana los bienes transitorios y mezquinos de la tierra para conquistar, en justa recipro-

mativos como los negativos, que los nacidos una vez y los nacidos dos veces, tengan sus respectivas filosofías. La escena es divertida, porque se da en ella una singular inversión de partes: los pesimistas como Schopenhauer experimentan un verdadero gusto y un verdadero placer en mostrar a los hombres el cuadro de su miserable vida, y los optimistas experimentan un serio dolor y una preocupación sincera frente a aquellos males cuya realidad conocen y que no aciertan a desterrar del mundo. Los pesimistas niegan prácticamente su pesimismo con la alegría de calumniar el mundo, y los optimistas niegan prácticamente su optimismo con el dolor de no acertar a perfeccionar el mundo. Pequeñas compensaciones con las cuales los hechos restablecen el equilibrio de las palabras.

Como tengo delante de mí a un pesimista, al más grande de los pesimistas tal vez, no puedo ocultar que se puede hablar mal del mundo con más prudencia y con más audacia a un mismo tiempo.

No habría necesidad, por ejemplo, de identificar con demasiado apresuramiento el dolor con la vida; si el dolor fuese, como enseñan ciertos psicólogos, sinónimo de disminución de vida, a la hora presente toda la vida, o la mayor parte de la vida, se habría ya acabado o estaría en vías de acabamiento. Tampoco debe hablarse demasiado de alegrías ilusorias, porque la ilusin es también una realidad y, de esta suerte, los placeres ilusorios son también placeres reales, y tal vez los únicos reales.

Por otra parte, harto prudente el pesimismo de Schopenhauer, no tiene el valor de ser completo, entero, definitivo, irremediable. Schopenhauer trata de asustar a los hombres con el espectáculo del dolor del mundo; pero llegado a cierto punto, comienza a sonreír, a dulcificarse, a acariciar y a prometer. Y habla entonces de los remedios para hacer más llevadero y hasta para suprimir el dolor: el arte, la piedad y, final y especialmente, la pura contemplación. El arte, especialmente la música, puede darnos algunos consuelos pasajeros elevándonos por encima de nuestra personalidad a la contemplación de las ideas; el ascetismo, con su práctica de la piedad para el prójimo y de la renunciación para uno mismo, nos transporta al es-

saria, y entonces no puede hablarse en absoluto del primado de la voluntad.

Para concluir: cuando se considera la voluntad aisladamente y cuando está en compañía, no puede ser la dominadora despótica y tiene que concluir su imperio en medio de las aventuras más extravagantes. En ambos casos, el voluntarismo de Schopenhauer no es una revelación del mundo, sino su obscurecimiento y su desquiciamiento. Tal vez viendo la poca fortuna de la voluntad, quiso negarla, y he llegado, a través de mi pésima opinión sobre la voluntad de Schopenhauer, a la pésima opinión de Schopenhauer sobre el Universo.

III

LA VOLUNTAD Y EL DOLOR

La vida es voluntad, la voluntad esfuerzo, el esfuerzo dolor, de donde el dolor es la vida, **Alles leben ist Leiden.** El esfuerzo es producto de la necesidad y produce la satisfacción, pero la satisfacción es breve, renacen los deseos y de este modo se perpetúa hasta lo infinito la cadena del mal. Así deduce Schopenhauer de la filosofía de la voluntad la filosofía del dolor.

Schopenhauer es un pesimista: eso es lo que se sabe de su sistema; mejor, eso es lo único que se sabe de él. No puedo ni quiero hacer una crítica del pesimismo, para que nadie piense que voy a hacer en serio la crítica de una postura sentimental.

Digo, pues, a los optimistas del corte de Lubbock o de Metchnikoff que opongan a los apotegmas schopenhauerianos sus cantos en loor de las alegrías de la vida. Son igualmente necesarios e igualmente justificables los pesimistas y los optimistas. Hay gente que niega la vida, gente que la afirma, gente — como dice Nietzsche — que ha nacido la primera vez, y gente que ha nacido la segunda vez — añade James—, y es natural y deseable que tanto los afir-

la hija mata a la madre, matándose a sí misma y sucediéndola. Si Ponson du Terrail hubiera hecho una metafísica, la hubiera hecho de este género, seguramente. Las razones de la dificultad están—fácil es darse cuenta de ello—en el divorcio continúo entre la voluntad y la inteligencia, entre el sentimiento y la idea, entre lo que es personal y se mueve y se cambia de un lado a otro y lo que es universal, inmóvil e inmutable. Afirma un momento la voluntad — lo que la hace obrar — y la afirma contra las abstracciones unificadoras, los derechos de la experiencia, de la intuición; pero momentos después sacrifica el individuo a la especie, invoca las ideas platónicas de mediadoras y extrae casi toda su doctrina del panteísmo y del inmanismo monístico. En Schopenhauer volvemos a encontrarnos con aquel contraste entre lo Unico y lo Distinto, que es la palabra de orden del mundo y del conocimiento del mundo. Schopenhauer, lejos de aceptar, de descubrir y de añadir este contraste, quiere conciliarlo sin saberlo. Su intento generoso de **modus vivendi** entre las exigencias del viejo idealismo, del nuevo voluntarismo, acabó, como hemos visto, en una intriga bizarra, en una catástrofe en que la voluntad, inconcebible, y la inteligencia, ensoberbecida, concluye muriendo. La filosofía de **El mundo como voluntad y como representación** es un matrimonio mal combinado que concluye con una hecatombe.

No cabe duda que Schopenhauer entre sus fantoches sentía mayor ternura por la voluntad, a la que coloca siempre en el puesto más alto y excelso. La intervención de la inteligencia viene a acosar a la privilegiada y a poner en tela de juicio sus títulos de soberana absoluta. El filósofo no puede negar que la inteligencia actúa sobre la voluntad. Sabe perfectamente que, en ciertos casos, la razón sirve para guiar y refrenar la voluntad, para conocer su propia actividad y para libertarse de ella. Cuando una cosa es tan útil y necesaria a otra, no se puede hablar de inferioridad ni de subordinación. Una cosa necesaria, por el solo motivo de su necesidad, no puede ser inferior a ninguna otra. O la inteligencia no es necesaria, y entonces la voluntad ha hecho una tontería dándola vida, o es nece-

de la voluntad schopenhaueriana, libre de los lazos del espacio y del tiempo.

Considerada la voluntad aisladamente, aumenta los ininteligibles hijos de la fantasía y de la fraseología de los metafísicos. Hasta que monologa la voluntad en el lenguaje schopenhaueriano sabemos lo que quiere decir. Es comprensible únicamente cuando la consideramos unida u opuesta a algo, cuando hace diálogos en lugar de monólogos. Schopenhauer, enemigo jurado de todo racionalismo, tiene que sujetarse, como los demás filósofos, a llamar en compañía de su sistema aquel otro elemento del espíritu que quisiera, en ciertos momentos, despedir o degradar: la inteligencia. El mundo del conocimiento, bajo la forma de representaciones y de ideas, ha venido a acompañar el mundo con voluntad. El querer se objetiva y produce las ideas que informan los fenómenos, las representaciones. Entre los dos mundos, Platón actúa de pacificador y de intermediario.

Tal solución trinitaria del problema metafísico se imponía Schopenhauer, demasiado embarazado para explicar el mundo únicamente con la voluntad; la leyenda metafísica conocida con el nombre de **El mundo como voluntad y como representación** es un laberinto más intrincado que el **Orlando furioso** o que la más bizarra farsa de Gozzi.

Fijémonos en la genealogía.

La inteligencia, nos dice Schopenhauer con su amigo Cabanis, es una función del cerebro; el cerebro es una parte del cuerpo; el cuerpo es una objetivación de la voluntad.

Conocemos la voluntad por medio de la inteligencia; iluminamos y guiamos la voluntad por medio de la inteligencia; finalmente, destruímos y suplantamos la voluntad por medio de la inteligencia. La inteligencia, creada por la voluntad en servicio suyo, acabando, ordenando y superando a la voluntad y la inteligencia, manifestación, como todas las cosas, de la voluntad, acaba con negar la voluntad, con negarse a sí mismo y al mismo tiempo—misterio absurdo— con sustituirla. El drama heroicocómico es completo; la criada se convierte en dueña y señora, y

luntad — realidad universal — no admite el cambio, porque admitiría algo que está fuera de su radio de acción; la oposición, la batalla, requiere algo a que oponerse, enemigo a quien combatir.

Siendo la voluntad — el todo — no puede concebirse algo a lo que pueda oponerse; siendo el fondo único las cosas, todas las cosas son hermanas y no existen contrarios. Todas las naciones que forman el significado específico de la palabra voluntad en el lenguaje humano desaparecen en cuanto la voluntad se universaliza, en cuanto alcanza el imperio supremo y no compartido del Universo. Le sucede lo que a un rey que para suprimir a todos sus rivales tuviera que suicidarse. Schopenhauer ha hecho lo que los hebreos hicieron con su Dios: obtuvieron la glorificación por conducto del asesinato.

Para dar sentido a la voluntad tenemos que especificarla. Decir lo que el mundo quiere, equivale a decir lo que el hombre quiere. Si "querer" no tiene sentido, "querer algo" puede tener sentido.

En efecto: Schopenhauer no habla siempre del **Wille, tout court,** sino que frecuentemente afirma el **Wille zu Leben,** la voluntad del vivir. Pero ésta es solamente, para desventura suya, una determinación aparente, ilusoria y contradictoria. Para querer tiene que haber algo que quiera, que viva y que exista. Para querer hay que existir, hay que poseer aquello que se quiere, lo que es un absurdo; Querer algo indica una falta, una necesidad; indica que no tenemos aquello que queremos y que tendríamos de no quererlo. El mundo schopenhaueriano se parece poco a un hombre que quisiera moverse caminando. La única voluntad concebible es la de lo que no se tiene; como el mundo existe, tal cosa tendría el valor de la inexistencia, de la propia negación, del propio fin. A esta idea del suicidio cósmico no ha llegado ni ha querido llegar Schopenhauer.

Schopenhauer, con su voluntad de vivir, quería expresar la voluntad de **continuar** viviendo; mas esto, si puede tener un sentido en el mundo fenomenal, donde podemos proyectar en el tiempo nuestras previsiones y nuestras esperanzas, no tiene un sentido en el modo noumenal

Kant nos presenta la voluntad como aquella célebre cosa **en sí** que Kant había renunciado a indagar; pero, al propio tiempo, acosado de su kantismo y de su positivismo, protesta de que no quiere salir de los fenómenos y que no conocemos de la voluntad más que sus efectos y sus manifestaciones. Comienza, pues, la obscuridad, porque si la voluntad es un conjunto de manifestaciones no es más que un fenómeno; pero si se toma en serio la cosa **en sí**, tenemos que revolver de arriba abajo el mundo fenoménico y desobedecer a Kant y a su discípulo Schopenhauer. Si no basta esa identidad entre el sujeto y el objeto que Schopenhauer manifiesta existir en nuestro espíritu y que sirve para sobrepujar el kantismo sin negarlo, porque nosotros no conocemos directamente dentro de nosotros solamente la voluntad, sino también la inteligencia que representa el papel de nóumeno. Cuando conocemos, establecemos una relación y no obtenemos la identidad, porque la voluntad se manifiesta y se afirma bajo sensaciones y conceptos, no bajo formas experimentales. La voluntad, como nóumeno, es misteriosa y obscura; como fenómeno, no se equivale ni se explica como los demás fenómenos.

Pero aun cuando su pasaporte estuviera en regla, podríamos usar para la voluntad de alguna benevolencia. Por el contrario, no actúa jamás; es, como todos los términos universales de la filosofía monista y panteísta, una palabra vacía de toda significación.

La palabra voluntad, cuando significa algo y se usa en el lenguaje corriente y en el lenguaje psicológico, designa lo que hay de personal, de activo, de movible en el espíritu humano. Querer es obrar; obrar es cambiar—oponerse a las cosas y a los hombres—; obrar es combatir e investigar. Si todas las cosas se convierten para Schopenhauer en manifestaciones de la voluntad; si todos los fenómenos, si todos los movimientos son formas de la voluntad; si la voluntad lo es todo, ¿dónde dejamos los caracteres de personalidad, de diversidad, de oposición que constituyen el sentido de la palabra querer? La personalidad implica la pluralidad, y la personalidad es el todo, lo único; la diversidad presupone el cambio, pero la vo-

orden fisiológico para elegir el **Wille** como centro de su sistema. La razón de la decisión se me antoja que estriba en su orgulloso celo. Se dió cuenta de que habiendo fallado las viejas metafísicas naturalistas a base de principios físicos, y las no menos viejas metafísicas escolásticas a base de conceptos y de palabras, no era posible edificar una metafísica intelectual que no fuese al propio tiempo psíquica e interior, que no dedujese la explicación del mundo externo desde el hombre interno, que no buscase en el espíritu las razones de las cosas. Pero el alma del hombre no presenta una variedad tan grande como el mundo físico y el vocabulario de los conceptos.

No hay, en el fondo, más que dos aspectos fundamentales de la vida psíquica: de una parte, lo que conoce y razona; de otra, lo que siente y lo que hace, lo representativo y lo emotivo, el intelecto y la voluntad, entendiendo en la voluntad aquello que le precede y le acompaña; esto es, la voluntad y el instinto. Muchos metafísicos anteriores a Schopenhauer habían considerado como más adaptables a las construcciones especulativas el primero de los elementos del espíritu; es decir, la inteligencia. Jorge Hegel, el afortunado compañero de Hegel, había hecho idéntica la Realidad a la Idea.

Schopenhauer, que por orgullo tenía que hacer una metafísica original, que por soberbia quería separarse del racionalismo, tenía que hacer una metafísica que radicase en el elemento interno; no disponía más que del otro elemento espiritual, del elemento sentimental y de los hechos. Schopenhauer, a falta de otro, lo cogió, se apoderó de él, lo rehizo, lo colocó en un altar y convirtió al **Wille** (la voluntad) en señor de las cosas y de los hombres.

Así fué cómo Arturo Schopenhauer adoptó y propagó el voluntarismo, y no habría en ello mal alguno si la voluntad sirviese para comprender algo. Pero no solamente no sirve para comprender las cosas, sino que no es capaz de ser comprendida por sí misma. Las razones son dos: que la voluntad es inconcebible e indeterminada y que se encuentra en una misteriosa e irreconciliable actitud con la inteligencia.

En torno a él se congrega la plana mayor de la mentalidad contemporánea; de él parten las ideas triunfantes; Schopenhauer, que se aprovechó todo cuanto pudo, ha dado mucho a su vez.

La fecundidad e importancia histórica de su doctrina no bastan a salvar su filosofía, cuando la consideramos aisladamente, como concepción definitiva del mundo y de la vida. Se ve entonces que Schopenhauer es más sembrador que segador, y que sus ideas han sido muy fecundas, porque han sido muy negadas. Ha sido, en una palabra, un buen maestro y buen discípulo, pero un filósofo mediano.

Cuando nos ceñimos a hablar de su filosofía, podemos dejar aparte, con la mayor tranquilidad, todo lo que se refiere a la **erkenntniss-theorie.**

Ni su idealismo, de origen kantiano; ni su ideísmo, de origen platónico; ni su realismo y positivismo, de origen inglés, tienen salientes demasiado originales para dar a Schopenhauer un puesto de honor entre los gnoseólogos europeos. Su teoría negativa en el acto del conocimiento respecto al predominio de la inteligencia, tiene su forma positiva y afirmativa en la teoría del predominio de la voluntad. Por eso su antirracionalismo no es más que una fachada de su exaltación de la voluntad.

Las doctrinas verdaderamente **maîtresses** de su filosofía son las que han popularizado su nombre; su visión metafísica sobre la voluntad seria del mundo y su visión ética sobre el mal de las cosas humanas. Dos visiones que se reducen a una sola cuando la voluntad no satisfecha de sí misma, y negándose, concluye con el mal y con sí misma.

Voluntarismo y pesimismo son, pues, verdaderamente, las doctrinas más conocidas y más importantes del solitario **gentleman** nacido en Dantzig y domiciliado en Francfort.

No creo, aunque se tache de singular mi afirmación, que Schopenhauer haya elegido la voluntad como eje del mundo. Hombre poco voluntarioso y poco sentimental, hijo de un padre que lo había atormentado y oprimido con su enorme voluntad, no tenía ninguna razón profunda de

materia, a Priestley; su idealismo, a Hume Berkeley; su pesimismo, a Helvetius y Chamfort; su instinto de renuncia, a Buda y Cristo.

Debe a Kant las conclusiones de la estética fundamental, su teoría del conocimiento en el fondo; su crítica de la psicología racional y de la teología especulativa: la teoría del predominio de la voluntad y algunos gérmenes de su pesimismo.

Hasta su idea de la voluntad como fundamento del mundo, lo que él calificaba su gran descubrimiento, la Tebas de las cien puertas, se ve más o menos concretamente formulada en Clemente de Alejandría, en San Agustín, en Böhme, en Fichte, en Schelling y en ¡Madame de Stäel!

Con todo, la filosofía schopenhaueriana, a pesar de su carácter de colección y archivo de viejas filosofías, es una de las más originales, vivas y fecundas que ha producido Alemania. En la personalidad amarga y bizarra del mercader holandés de Dantzig se dan cita los espíritus de los ironistas franceses, de los idealistas griegos, de los ascetas indios y de los dialécticos alemanes. De tal revoltijo ha surgido algo nuevo, característico, desemejante y a ninguna otra cosa común.

En **El mundo como voluntad y como representación** se encuentran las direcciones que en estos días están de moda en filosofía: el antiintelectualismo, el culto de la voluntad y la fascinación del pensamiento oriental. Ha sido el primero en reaccionar contra el formulismo racionalista de los hegelianos; en restablecer los derechos de la realidad viva contra las grandes palabras del reino de las nubes; el que ha impuesto definitivamente al pensamiento moderno el principado del sentimiento, del instinto de la voluntad contra la idea pura y la razón razonadora; el que ha mostrado con más elocuencia la sabiduría y la grandeza del ascetismo, renunciados y purificados de las grandes religiones asiáticas. Gracias a él, Wagner ha compuesto sus dramas de pasión fatal y de redención. Nietzsche, por otra parte, se ha servido de la idea schopenhaueriana de la voluntad del vivir, exaltándola en vez de negarla.

ción de la vida ascética; su amor al pasado, en su abundancia de plagios, hurtos y citas, que convierten a su mayor libro en un mosaico de doctrinas. De esta suerte, todos los matices de su fisonomía moral se hallan en el espejo de su sistema. La filosofía de Schopenhauer no es, por ende, ni un pesimismo, ni un platonismo renovado, ni un voluntarismo; es, sencillamente, la filosofía de la vejez desconfiada, holgazana y gruñidora, el modelo de la senectud.

Cuando los alemanes posteriores al 48 se cansaron de Hegel y de la revolución, se sumergieron de lleno en **El mundo como voluntad y como representación.** Este libro mágico no solamente engendró los paralipómenos de los Hartmann, de los Bahnsen y de los Mailänder, sino que nutrió a los dos atormentados héroes de la última cultura germánica: Wagner y Nietzsche. El libro de la vejez, fiel a sí mismo, conduce a su negación y transporta a la juventud al romanticismo musical y al romanticismo filosófico. El viejo cauto y prudente tuvo por sobrinos dos libertadores y dos revolucionarios. Examinemos separadamente las causas del milagro.

II

CAJON DE SASTRE

La filosofía de Schopenhauer, lejos de ser un **home** personal y aislado, tiene una gran semejanza con las galerías de antiguos conocidos. Se encuentra en ella por dondequiera el recuerdo de todos los filósofos de todas las épocas.

Su panteísmo nos recuerda a Bruno, Spinoza, Goethe, Schelling; su inmanencia, al odiado Hegel; al divino Platón, su teoría de las ideas; sus variaciones sobre el amor y el odio, al antiguo Empédocles; su fisiologismo, a Cabanis y Lamarck; sus ideas sobre la simpatía, a Adam Smith; su fatalismo de la voluntad, a Hobbes; su análisis de la

tos y singulares de las almas, los cuales, a pesar de todos los medios de comunicación más refinados y exquisitos, permanecen invisibles y sepultados en nosotros mismos y solamente vierten hacia afuera, en alguna vibrante intención, su existencia.

Pero Comte, tan amigo de la unidad como enemigo de la psicología, no sabía ni comprendía todo esto, y comienza queriendo imponer a todos ciertos dones y creyendo que los extraños pueden, mejor que nosotros, saber aquello que nos conviene y que nos falta.

Y las consecuencias de esta falsedad ya he dicho que son peligrosas. En efecto: reflexionad que los hombres saben que hay por encima de ellos una autoridad previsora y prudencial, la cual piensa en guiarlos, en sostenerlos, en nutrirlos. ¿Qué será del espíritu de responsabilidad personal, del sentido de la necesidad de combatir por sí mismo en la vida y del modo que ha producido las más grandes necesidades de la tierra? Cuando un hombre pobre, ignorante, ocioso, sepa que no tiene la culpa de su estado miserable, sino que la culpa es de la humanidad, que no ha querido enriquecerle, ¿qué sucederá con todos los bellacos que viven en la vida, como en el ejército, esperando la primera distracción del capitán para darse a la fuga? Transportar el móvil de los actos del individuo interesado personalmente a una colectividad interesada técnicamente, significa tronchar las raíces más hondas de la actividad humana, equivocar la procedencia de las más grandes acciones y de los más obstinados propósitos. Cada hombre, fiándose en el vecino y en la complaciente humanidad, yacerá inerte, esperando la obra ajena, y el mundo se convertirá, cuando esta suerte de humanitarismo llegue al colmo, en un silencioso convento de gandules. Pero no basta. Existen hombres — y debieran ser así todos — que obran por los demás; estos hombres, disponiendo de una cierta suma de energía, cuanto más la consuman por la cultura ajena, menos la consumirán en provecho de la propia; cuanto más vivan para los otros, eso menos vivirán para sí mismos. Pero toda la vida del mundo no puede reducirse a un sistema de relaciones; hay algo más que dar y que tener. Las relaciones presuponen términos entre los

que aquéllas se establecen; no se concebirán de otro modo. ¿Puede pensarse en un hilo sostenido que no esté sujeto por los dos extremos? Los términos a que se refieren las relaciones de dar y de recibir, en las que consiste, según Comte, toda la vida social, son precisamente los individuos. El valor de las relaciones depende del valor de los términos. Una sociedad será tanto mejor cuanto mejores sean los miembros que la componen. Si hay entre ellos hombres que viviendo para los demás no viven lo bastante para sí mismos y no cultivan todas las potencias y capacidades de su alma, es natural que las relaciones, de que estos hombres son términos, sean inferiores a lo que serían si estos hombres vivieran para sí mismos.

El humanitarismo, como la serpiente de las antiguas cosmogonías, acaba por devorarse a sí mismo. Quiere hacer la felicidad de los hombres y llega a suprimir la mayor razón de la actividad humana y a empobrecer a los que debieran de llenar de riquezas a los demás. El humanitarismo comtiano, mala traducción del amor cristiano, no sabe hacer cosa mejor que oponerse a lo que desea. Su castigo es el reverso del de Mefistófeles de Goethe, porque está condenado a hacer el mal queriendo hacer el bien. Afortunadamente, los hombres son más avisados que los fiósofos positivistas y continúan ateniéndose a sus intereses personales, hablando, escribiendo y burlándose de la sociedad y de la humanidad.

Comte, movido de su subterráneo fondo cristiano, de su orgullo de hombre que cree haber descubierto la verdad y quiere imponerla, poco altruístamente, a los hombres que tienen ideales diversos de los suyos, sugestionado de su misticismo latente que le hace desdeñar al individuo, se vale de un sentimiento torpemente racionalizado para construir su filosofía y fundar su religión. Los vicios de la posición inicial se vuelven a encontrar en diferentes pasajes sucesivos.

El segundo momento del credo comtiano es — lo recordaréis aún — la afirmación de la necesidad de unidad de los principios para bien de la Humanidad, de la sociedad humana, ya que las instituciones y las leyes proceden de las costumbres y las costumbres derivan de los principios elementales, admitidos de común acuerdo por todos los miembros de la comunidad.

Comte, en su deseo de unidad, creada en él por los estudios de las ciencias exactas y por las veleidades teocráticas y dominadoras, no ha pensado si esta unidad social es posible y, además de posible, útil. Si hubiera sido el hombre histórico que han querido descubrir en él sus discípulos, le hubiera dado que sospechar el hecho de que tal unidad de principios, generadora de unidad social, no se ha dado nunca en la historia. Sé bien que el ideal de Comte, el ideal histórico que ponía continuamente ante los ojos de las víctimas de la "anarquía social", era la sociedad católica en plena Edad Media. Pero Comte sabía demasiado — quiero creerlo — demasiada historia para ignorar que en este feliz tiempo del Papa, señor de las conciencias y de la fe plena y universal, no faltaban ni divisiones, ni contiendas, ni guerras, ni facciones, ni polémicas, ni herejías. Este mismo siglo XIII, que para Comte era el apogeo de esta edad feliz, no fué en este respecto más tranquilo que los otros.

Es natural que no haya habido nunca una sociedad sólidamente organizada en torno a un núcleo de principios unitarios y comunes. Porque a lo más a que puede llegar la concordia teórica entre los hombres es a determinar los fines, las cosas susceptibles de deseos, lo que hay de más general e indeterminado; pero las discusiones y las disensiones surgen y se amontonan y se multiplican apenas se trata de establecer y de especificar cuáles son los medios que se requieren para alcanzar tales fines, y cuándo se debe luchar para adquirir una cosa determinada más bien que otra, o para obtenerla mejor y más prontamente que otro. Todos los hombres pueden estar de acuerdo en el deseo de llegar a cierta altura, pero, no obstante, cada cual elige su camino y cada uno trata de impedir que los demás lleguen antes que él.

Y dado que haya una multitud que posea los mismos principios teóricos, esa multitud no formaría la sociedad unitaria que quiere Comte, porque si las instituciones son frecuentemente la expresión legislativa e imperativa de ciertas costumbres, no es verdad que las costumbres sean consecuencia de ciertos principios teóricos, sino todo lo contrario. Porque las costumbres son casi siempre las manifestaciones de ciertos instintos y sentimientos origina-

rios de los hombres, independientes de todo axioma científico y de todo postulado filosófico, mientras las más de las veces los principios generales a que alude Comte son la teorización de usos, de preferencias y de gustos viejos y difundidos. La teoría ¿no sirve, en efecto, para justificar y regular las costumbres, más bien que para producirlas? Tan es verdad esto, que siempre hay oposición entre lo que se teoriza y se practica, y los hombres dan la razón con la actividad a la costumbre, aunque reconozcan la validez teórica del principio.

Si se hubiera olvidado esta dificultad no se hubiera alejado el daño grandísimo que derivaría del establecimiento efectivo de la perfecta unidad cristiana en un conjunto de hombres. Para mantener esta unidad, toda investigación de la variedad, todo manantial de la diversidad, toda posibilidad de nuevas adaptaciones o de nuevas orientaciones, hubiera sido contrariada, postergada, prohibida, destruída. Los jefes del poder espiritual deberían impedir todo examen crítico de las doctrinas establecidas, sofocar todo descubrimiento embarazoso, reprimir por todos los medios cualquiera rebelión. El seno de la unidad absoluta sería el seno de la calma, del reposo, de la inmovilidad, de la muerte.

En efecto: Comte, a pesar de su fraseología progresiva, quería el progreso en cuanto estaba representado por él, sólo en cuanto era un cambio respecto del pasado, pero se detenía allí donde alcanzaba su pensamiento. Progreso, sí: pero, sobre todo, orden en el progreso de las ciencias el que habían alcanzado en su tiempo y suponía que, prescindiendo de ciertas pequeñas modificaciones, este estado de las ciencias no acabaría nunca.

Comte, como todos aquellos que proceden de las revoluciones, era un terrible y obstinadísimo conservador; pero la historia, antes y después de él, se ha encargado de quitarle la razón. A medida que las ciencias se acaban y se amplían el pensamiento social se va particularizando. Estaba destinado al padrino del positivismo inventar las teorías menos positivas que se pueden inventar.

Si positivo significa verdaderamente lo que consta, no hay nada más radicalmente antipositivo que la investi-

gación de la unidad a toda fuerza, cuando la experiencia nos muestra, todos los días, lo diverso.

Pero Comte, crecido, entre matemáticos, estaba dispuesto a creer que la unidad simplificadora era el signo y el símbolo de la verdad y no se percataba de que las matemáticas pueden ser simplificadoras y unitarias, precisamente porque son un lenguaje de convención y de invenciones lógicas fundadas por los hombres y alejadas de la experiencia inmediata. Para Comte, como para todos los racionalistas, de Platón a Leonardo y de Leonardo a Descartes, las matemáticas representan "el sumo bien" del conocimiento, el ideal supremo del poder.

Por eso, sin duda, Comte escribía que todos los problemas eran en el fondo problemas matemáticos (I, 150; III, 414); que las matemáticas son la verdadera lógica universal (I, 130), y que las nociones de cualidad pueden reducirse a nociones de cantidad.

Hay un pasaje en el **Cours de philosophie positive** (I, 43), donde protesta anticipadamente contra el monismo radical de nuestros tiempos, contra las reducciones de todas las unidades parciales a una unidad universal, porque estima que **les moyens de l'expression humaine sont trop faibles et l'univers trop compliqué pour qu'une telle perfection scientifique soit jamais á notre portée.**

Esto es, el deseo no falta; si nuestra mente fuese más poderosa, podíamos tener la fortuna y la gloria de alcanzar la "perfección" de la unidad perfecta.

Comte se engañaba profundamente cuando esperaba que las unidades parciales de las clases fenoménicas, la unidad y la concordia de las mentes humanas, pueden obtenerse merced a las ciencias. Es verdad que Comte no esperaba este prodigio de la ciencia como estaba en su época; está ésta invadida aún por las ficciones teológicas y por las entidades metafísicas, y aún no constituida enteramente de modo que corresponda a toda la serie ascendente de los fenómenos. Para que la ciencia pudiese aspirar al fondo de gran pacificadora a que Comte la destinaba, había que realizar tres grandes operaciones:

a) Expulsar de la ciencia y de la filosofía (que no es

sino el conjunto de las ciencias) las imágenes antropomórficas y fetichistas de la época antigua.

b) Ceñir la ciencia a la comprobación de las ciencias, sin ocuparse de las ciencias primeras y últimas y de los demás inútiles problemas metafísicos.

c) Constituir positivamante la ciencia última que falta a la serie, esto es, la sociología, que nos dé leyes seguras para el gobierno de la humanidad.

Ha pasado casi un siglo desde que Comte asignaba a la ciencia estas cualidades, y estas cualidades no han salido todavía a la luz pública. La ciencia ni sabe ni puede libertarse del carácter teológico, esto es, del animismo, sino que descubre cada día nuevas huellas y nuevas invasiones de la mentalidad antropomórfica, aun en las regiones científicas que se creerán, por su abstracción, más mínimas de ellas.

Así es: hasta las ciencias que parecen marcar el premio de la virtud superior, que parecen estar lejanas de la lepra de la teología selvática y del impuro contacto de la metafísica bárbara, están aún manchadas, más de sesenta años desde que acabó de imprimirse el **Cours de philosophie positive,** de huellas teológicas y metafísicas. La época del triunfo positivo es aún un sueño piadoso del porvenir, una esperanza que no tiene ninguna intención seria de realizarse.

¿Qué sucedería en otro caso? Las ciencias físicas, durante el gran despertar del siglo XVII y después de él, habían sido cultivadas por los teólogos, por los creyentes y hasta por exégetas visionarios, y muchas de las teorías que contienen tenían orígenes teológicos. Mach, en su Mecánica — nos dice Napier —, fué el inventor de los logaritmos, y el autor al mismo tiempo de bizarras especulaciones sobre el Apocalipsis; Pascal, geómetra, es asceta y apologista del cristianismo; Otto de Guericke es inventor de la máquina pneumática y autor de un intento de conciliación entre el milagro de Josué y el sistema de Copérnico; el gran Newton se ocupaba más de sus comentarios al Apocalipsis que de sus leyes de gravedad; Leibnitz era teólogo y matemático; Eulero mezclaba en sus famosas **Lettres á une princesse d'Allemagne** las más importantes

cuestiones científicas con las más curiosas cuestiones teológicas; Maupertius, el primero que formuló el principio del esfuerzo mínimo, quería demostrarlo con la sabiduría del Creador, y Keplero, el gran Keplero, creía firmemente en la hechicería. La ciencia moderna ha sido creada por los místicos y por los teólogos. Es naturalísimo, por ende, que su estructura mental aparezca en las ciencias aparentemente más positivas. En efecto: Mach demuestra que las ideas de la invariabilidad de la cantidad en la materia, de la constancia en suma de la cantidad del movimiento y de la indestructibilidad del trabajo y de la energía, proceden de las concepciones teológicas. Descartes, que fué el primero en apercibirse de ello, las reconoció con los caracteres de la divinidad.

Todo esto contradice históricamente la oposición neta que Comte establece entre el pensamiento teológico y el pensamiento positivo. Sin recurrir a las ciencias, basta con apretar un poco las mallas del análisis para ver salir hacia afuera los odiados venenos del animismo. En efecto: la característica del pensamiento teológico consiste en imaginar una personalidad con pensamientos y deseos semejantes a los de los hombres para explicar los fenómenos de la naturaleza.

Ahora bien: sucede que esta carácter, que es más peculiar del pensamiento primitivo, como ha observado Taylor, vuelve a encontrarse en las ciencias modernas, y no en sus aspectos accesorios y caducos, sino en el eje central que las sostiene y las anima. El mismo Taylor, que se ocupaba únicamente de los salvajes en sus estudios sobre la cultura primitiva, ha notado que es puramente anímico, nuestro concepto de fuerza, esto es, de lo que actúa, de lo que cambia, de lo que se mueve como si fuese una voluntad humana. Mach ha reconocido a su vez que en la idea newtoniana de la abstracción "hay algo que quiere buscar el puesto correspondiente". Y esto no es nada todavía.

He dicho que el animismo consiste en proyectar sobre el mundo las cualidades del espíritu; pero ¿cuáles son las cualidades fundamentales del espíritu? La finalidad es la coordinación; el espíritu es teológico y sintético; obrar conscientemente significa obrar en vista de un fin y orga-

nizar y ordenar los datos de la realidad. ¿Quién duda que nuestra ciencia es ordenadora y que se propone una finalidad? El gran gesto del espíritu positivo — asegura Comte — consiste en substituir a la investigación de las causas, de las potencias productoras, la investigación de las leyes, de las uniformidades, de las sucesiones; pero esta substitución no es más que un salto de la Teología a la Teología. La ley, en efecto, implica la constancia de ciertas sucesiones; la regularidad del mundo, el orden del Universo, y el orden del Universo, se acerca mucho a un plan del Universo, el cual supone, a su vez, una mente superior que ha trazado este plan.

La ley, en suma, se avecina terriblemente a Dios. Por lo menos tiende también la ley a convertirse en divinidad en el mundo de las cosas. Se imagina la ley, no como la **descripción abreviada** de ciertas relaciones constantes, sino como algo que actúa, que dirige y que rige. Comte escribe que los fenómenos son **soumis à des lois** y hasta los filósofos se han percatado de que la ley de la evolución se ha convertido en una hipótesis, en una entidad, **en virtud de la que** se han realizado ciertos cambios y ciertas adaptaciones.

En la biología, precisamente, es donde el finalismo científico y animista se muestra más descaradamente, sin ocuparnos de la sociología, donde ha nacido esa hija bastarda de la Providencia Divina que se conoce con el nombre de idea del progreso.

El darwinismo es teológico hasta la médula; el vitalismo está fundado en la idea de la finalidad, y casi todas las sociologías encubren intenciones más o menos personales. Hasta las mismas ciencias físicas se construyen no tanto mirando a la realidad como atendiendo a la finalidad antropocéntrica de nuetras comodidades personales.

Junto al instinto pragmático que conduce a los hombres de ciencia a horizontes harto limitados, alienta el instinto metafísico que les envuelve en la bruma de las palabras obscuras y en los símbolos de los mitos lógicos.

Las ciencias físicas, en efecto, están llenas de un conjunto de invenciones ingeniosas, de pequeños gnomos inteligentes, de muestras imaginarias, que los científicos han

descubierto para completar la naturaleza. Stallo, en un magnífico libro destinado a criticar los míticos átomos, revela las "puras invenciones" de las teorías sobre el gas de Stefan; Sir John Herschell afirma que las teorías de Maxwell sobre las moléculas tienen "el carácter esencial de los productos manufacturados"; Haeckel, Broca y Delage han inventado animales que no han visto nunca y que no han existido jamás. Marx se atreve a decir que la gran concepción físico-mecánica de los enciclopedistas, que tuvo su mayor héroe en Lagrange, es una "**mitología mecánica** en oposición a las mitologías animistas de las religiones antiguas" y que las dos "contienen simplificaciones **abusivas e imaginarias** de un conocimiento unilateral"..

Pensad en los átomos, en las células, en las unidades, y no os extrañará de que afirme Del Pezzo "que tenemos un Olimpo menos hermoso y menos alegre que el antiguo". Hemos inventado el éter, los flúidos, los átomos y los movimientos vibratorios, y nos servimos de todo esto para explicarnos la Naturaleza; Julián el Sofista (1) propone la creación de una mitología de las ciencias.

También se podrá hablar de un espiritismo de las ciencias; Stallo ha observado en este respecto que una de las costumbres mentales comunes a los hombres de ciencia es la de querer explicarse un hecho fraccionándolo, sutilizándolo; esto es, espiritualizándolo. Cuando han reducido un cuerpo sólido a un cuerpo gaseoso creen que es menos comprometido por haber hecho algo intangible, algo extrasensible. La misma ilusión es, en el fondo, la teoría de la variabilidad de las especies, ya que cree haber explicado la diversidad de ellas cuando las variaciones se han desmenuzado y distribuído lentamente en el tiempo.

La ciencia, por lo tanto, convencida de haber acogido en su seno recuerdos teológicos, invenciones metafísicas, concepciones mitológicas, animistas, espiritualistas, lleva la contraria a Augusto Comte, desmintiendo sus ilusiones y sus esperanzas.

Y le desmiente su mayor esperanza, la de la unidad científica.

---

(1) Pseudónimo de José Prezzolini, compañero de Papini en la redacción de **Leonardo.—(N. del T.)**

La ciencia, hecha, como hemos visto, de convenciones y de invenciones, es mudable y varía como cualquier otro producto del espíritu humano. Su historia nos revela la sucesión de las modas y de las simpatías científicas, y las continuas revoluciones que producen sin descanso discusiones y polémicas entre aquellos científicos que el fundador del positivismo imaginaba cándidamente como "los más tranquilos guardianes de la verdad unificadora y definitiva".

Ante un teorema de Euclides — exclamaba Comte — todos se ponen de acuerdo; pero años después salían Lobaceski, Riemann, Cantor y Beltrami, inventando nuevas geometrías que tenían por base precisamente la supuesta falsedad de ciertos teoremas de Euclides.

La ciencia, no solamente no nos da la realidad en el sentido que dan los positivistas a esta palabra, sino que tampoco nos da la unidad soñada e invocada por Comte.

Por lo demás, volviendo a su sistema, es fácil darse cuenta de que no solamente la ciencia ha permanecido en sus propios fundamentos teológica y metafísica, sino que también el sistema comtiano está animado de concepciones teológicas y metafísicas; Comte contradice a Comte. No solamente su filosofía está repleta de ideas de finalidad y de la idea del orden del mundo, sino que tampoco puede escapar a la esfera de acción de la desdeñada causa primera.

Que Comte está impregnado de ideas finalistas lo admite el mismo Levy Bruhl, que trata continuamente de buscar concordancias en el sistema comtiano, y lo muestran claramente sus frases sobre las ideas de convergencia, de conjunto y de progreso en la biología, en la sociología y en la química.

En cuanto a su animismo ordenador, el hecho de insistir en las leyes, sucesiones constantes y reveladoras de una regularidad del mundo, nos lo muestra a conciencia. Insistía mucho sobre las leyes, porque quería que su investigación substituyese a la inútil y vana de las causas primeras y de las causas finales. Pero no supo prescindir de las unas y de las otras.

¿Qué es, en efecto, una causa primera? Una causa que no es como todas las demás, con efecto, sino una causa que se basta a sí misma. Ahora, Comte admite que la

ciencia no contiene solamente relaciones, leyes, sino **hechos en sí,** entre los cuales se dan las relaciones, ya que no existirían las famosas sucesiones constantes si no hubiese cosas que se sucediesen regularmente. El conjunto de tales cosas, la totalidad de la experiencia, o contiene una causa que no conocemos, a cuya opinión se inclinan los agnósticos y Comte, a lo que parece, o no contiene causa alguna.

Los hechos son, o fenómenos en el sentido kantiano, o fenómenos y nóumenos a la vez. En el primer caso, su causa, siendo la causa de todo, no puede tener antecedentes por definición y corresponde al sentido de la causa primera; en el segundo caso, los hechos mismos, no teniendo, tomados en su complejidad, ninguna causa, forman todos ellos la causa primera. La filosofía, que tiene para Comte también la obligación de abrazarlos a todos, está obligada implícitamente a aceptar la causa primera.

Recordad ahora la teología biológica de Comte, que tiene su más candorosa expresión en la teoría del progreso, adaptación enciclopedista de la Providencia cristiana, y de imposibilidad lógica de escapar realmente a la causa primera, y notaréis que Comte es uno de los mejores ejemplares del teólogo **malgré lui.**

Ser un teólogo no estaba fuera de las ambiciones de Comte, ya que concluyó erigiéndose fundador de una nueva religión. Pero su aspiración constante fué la de gobernar a los hombres: recordemos cómo acudió a la ciencia para encontrar en ella una política. Otro de sus sueños fué la creación de la sociología, la cual, después de muchos años de haberla dado Comte el nombre, está todavía por formar. Los sociólogos están considerados a la hora presente como fabricantes de una literatura aburrida y de pésimo gusto, que abundan a centenares, que escriben millares de libros y un sinnúmero de revistas profesionales. La sociología no puede convertirse nunca en ciencia. Los hechos sociales son de una complejidad tan grande, están tan entrelazados y mezclados entre sí, tan unidos y fundidos con los hechos biológicos y psicológicos, que no es de esperar que surja de ellos lo que forma para Comte lo esencial de una ciencia: las leyes. Los hechos históricos no se repiten; son por excelencia hechos individuales; hablar

de leyes históricas, pintar la concreción varia con la abstracta generalidad, es lo mismo que hablar, como nota agudamente B. Croce, de monismo pluralístico o de cantidad cualitativa.

De tal modo es así, que "las llamadas leyes sociales osn o empíricas observaciones históricas o leyes espirituales, juicios en los cuales se traducen los conceptos de la actividad espiritual; esto es, cuando no son derechamente vacías e indeterminadas generalidades, como la ley de la evolución".

Aunque se encontrasen leyes sociológicas, se trataría de aplicarlas y no saldría de tal aplicación la unidad tranquilizadora de la ciencia. Admitamos, por ejemplo, que la teoría de Mosca y Pareto, según la cual todas las sociedades están dirigidas por una minoría o casta dominante (clase política o **élite**), sea una verdadera y propia ley sociológica. ¿Para qué serviría en la práctica? Aunque todos los hombres se inclinen reverentes ante esta verdad, no cesarían los conflictos entre las clases sociales y los individuos para pertenecer a la casta dominante. Los hombres se unificarían en la razón pura, pero se pelearían y lucharían en la razón práctica.

Por lo demás, cuando Comte ha querido pasar de la enunciación de las ideas a su realización se ha mostrado con una irremediable ingenuidad.

Su **marotte** favorita, en lo que respecta a la vida social, es, como todos saben, el dominio de una casta intelectual. Este ideal, inspirado por el recuerdo del sacerdocio católico, que convenció luego a Renan y Nietzsche, revela en la teoría del positivismo un grandísimo apartamiento de la realidad. Solamente ingenuos idealistas, que viven entre libros y sueños solitarios, podían pensar en semejante dominación. En efecto: los intelectuales están siempre descartados de las clases directoras. Y llevan las clases directoras su razón en este punto. Los hombres de reflexión son demasiado locos para acertar en la acción. Frecuentemente su apriorismo racionalista y su dialéctica simbólica les lleva a chocar con ciertos hechos elementales, con ciertas leyes de las cosas, que son familiares a los hombres incultos, analfabetos, pero instintivos y activos. Ahora que el análisis de las ciencias nos hace ver todo lo que hay en

ellas de convención y de invención, ha disminuído en algo la veneración supersticiosa por la ciencia. Una aristocracia de sabios a lo Comte, de presbíteros de la ciencia... no sólo sería impracticable, sino que no podría ni aun siquiera imaginarse. Al menos, que los hombres de ciencia no sigan los fantásticos consejos de Renan y no tengan ocultos sus poderosos secretos para espantar y apoderarse de la turbamulta humana.

Comte no se cuidó siquiera de pensar en la imposibilidad práctica de semejante aristocracia. Tranquilamente la creó con el sacerdocio positivista, del que se hizo, sin fingidas hipocresías, el Sumo Sacerdote.

Para consolidar mejor la posición de los jefes de la ciencia, persuadido en sus últimos años de la capital importancia del sentimiento, pensó en crear un culto. Pero el pobre Comte, ingenioso hasta en la imitación del refinado y exquisito gusto de la Iglesia Católica, no se fijó en que las dos condiciones necesarias de una religión son la existencia de algo misteriosamente superior al hombre y la manifestación concreta e histórica de este poder supremo y misterioso.

El cristiano, por ejemplo, para referirnos a la religión que Comte ha imitado más o menos conscientemente, siente la presencia de algo que le arroba, que está fuera y por encima de él, y a lo cual puede llegar confundiéndose. El cristiano cree que esta existencia superior se manifiesta en la tierra concretamente, con un hecho histórico, sucedido en tiempo y lugar determinados: con la aparición de Cristo, hijo de Dios, en Palestina. Y cree que esta manifestación ha sido pobada por signos de profecía, esto es, por milagrosos prodigios realizados por Cristo, sus discípulos y sus santos.

Todo esto, como es natural, falta en la religión positiva de Comte. La humanidad, que es el Dios de esta helada religión, no es nada superior y misterioso: es un concepto abstracto. Su realidad consiste en ser una suma de individuos semejantes a nosotros. Siendo esta divinidad una divinidad una idea, no es algo vivo, concreto, activo, amante, presente, como lo es Jesús para los cristianos. Comte y sus amigos, ideólogos de gabinete, no daban ni

podían dar alguna idea de poder extraordinario; ninguna sensación de presencia ultraterrena y amiga, ninguna seguridad de una revelación sobrehumana y eterna.

Los hombres religiosos tienen necesidad de una mano divina que los sostenga, de una luz que los deslumbre, de una niebla que los envuelva. Comte no podía ofrecer nada de esto.

Su misticismo de matemático enamorado no podía atraer ni a las muchedumbres, ni a las clases cultas, las cuales se dejan alucinar mejor en las capillas ocultistas y teosóficas. Su iglesia, aunque tenga un templo en París y algunos propagandistas en Inglaterra y en Norte-América, no puede llamarse ni militarmente triunfante.

Comte ha sido, pues, un profeta fallido y un pontífice abandonado. Todo esto podía pasar si hubiera sido un gran filósofo. Pero ya hemos visto cómo sus concepciones de humanidad y de ciencia, las que han influído más sobre la cultura europea, son tonterías rodeadas de ilusiones y de inexactitudes, escritas en una prosa incolora e indigesta. Ha sido un Mesías que no ha traído al mundo la Buena Nueva. Su evangelio ha servido únicamente de evangelio a la burguesía semiculta y semihumanitaria. Predicado en Francia, sus discípulos son los héroes del gran novelista francés Gustavo Flaubert. Son — ¿no lo recordáis? — los señores Homais, Bourvard y Pecuchet.

HERBERTO SPENCER

I

EL INGENIERO

Declaro bajo mi responsabilidad que deploro sinceramente la prisa con la cual el Sr. Prichard, interventor de ferrocarriles ingleses, presentó a la Comisión parlamentaria sus planos de la línea Northampton-Worcester. Lo deploro, ante todo, por el señor Prichard, el cual en virtud de la negada autorización, dejó escapar un buen negocio; pero lo deploro infinitamente más porque el Sr. Herbert Spencer, empleado bajo las órdenes del Sr. Prichard, tuvo que retirarse, por el fracaso de este negocio, de su honrosa carrera de ingeniero de ferrocarriles.

En esta época, hasta 1848, Herbert Spencer había ya llegado por dos veces a una brillante situación en su carrera. En 1837 había ingresado en la estimable Compañía ferrovaria de Carlos Fox, y en el mismo año había sido destinado a las mediaciones de las subconstrucciones de la vía de Chalkfarm; en mayo de 1838, en Wembly, había sido verificador, y en septiembre del mismo año fué propuesto como desiñador en la línea Gloucester-Birmingham. Pero le aguardaban más altos destinos. En marzo de 1840 llegó a secretario del ingeniero jefe Moorson, en Powich, y como

tal secretario, había construído un puente en Bromsgrove y había probado locomotoras americanas. El 26 de abril de 1841 salió de la Compañía Fox, y el aburrimiento del ocio le llevó acaso a escribir sus **Letters on the proper sphere of Government.**

El ingeniero jubilado se convertía en filósofo. La ociosidad no fué duradera.

En 1844, previa invitación del ingeniero Hughes, volvió a entrar en una Sociedad ferroviaria, y el mismo año trabajó afanosamente en Stonsbridge-Wolverhampton. En 1845 se dirige a Londres a asuntos de la Compañía; pero en agosto del mismo año tiene un razonamiento con sus compañeros y entra al servicio de Prichard. Pero éste, como he dicho, por haber presentado sus proyectos con excesiva precipitación, da en quiebra y Spencer es entonces definitivamente despedido.

Más tarde, en 1859, Spencer quiere ser útil a Inglaterra en modo más conforme a sus aptitudes. Buscó un empleo en la Compañía de las Indias, pidió un puesto de recibidor del registro, quiso ser nombrado director de una prisión, pero no consiguió el más insignificante cargo retribuído. En 1860, Spencer, perdido para siempre para los ferrocarriles y para la administración pública, publicó el prospecto del curso de la **Synthetic Philosophy.** El ingeniero desocupado se vengaba del mundo amenazándole con un sistema.

Tal vez hubiera podido consolarse de otro modo. Hubiera podido emigrar a los Estados Unidos, hubiera podido encontrar un empleo en alguna oficina, hubiera podido volver a dar lecciones de matemáticas como en su adolescencia; hubiera podido, en la peor de la hipótesis, casarse con una mujer rica. Pero, haciendo caso de no sé qué importunas sugestiones, quiso ser filósofo, nieto preferido de Aristóteles e hijo de Comte, y proporcionar también él al género humano la síntesis del mundo visible y del invisible.

La amenaza fué seguida, poco a poco, de la ejecución. Spencer, convertido en filósofo, no podía sacudirse de su espíritu, que había dirigido su actividad adolescente a las matemáticas y a la física. Podía adquirir algún estigma del

morbo filosófico, alguna estructura profesional, pero no podía perder aquello que no tenía.

Por eso la filosofía spenceriana se nos presenta, inevitablemente, como la obra paciente y fatigosa de un **mecánico desocupado.**

Alguien — no lo dudo — tendrá la tentación, al llegar a este punto, de no seguir leyendo.

Pero estoy obligado a mantener la frase y la palabra, ya que hasta ahora he estado demasiado galante con Spencer llamándole ingeniero. En realidad, Spencer no tenía derecho a ser designado con esta palabra, elegante e irónica a la vez, de ingeniero. No había hecho Spencer estudios regulares de nigún género, y su cultura matemática y física era inferior a la de nuestros ingenieros. En aquellos tiempos de grandes construcciones ferroviarias, un buen agrimensor podía prestar excelentes servicios y tener el título de ingeniero, Spencer, en su **Autobiography**, lo reconoce. En verdad, repito, Spencer no pasaba de un buen mecánico. A él se deben, en efecto, algunas pequeñas invenciones que no dieron resultado, como un velocímetro y una silla especial para enfermos.

Pero yo no insisto por esta razón en la cualidad de mecánico de Herbert Spencer. No tengo, por lo demás, ninguna razón sería para llamarle ingeniero desocupado. Lo que me importa verdaderamente son los caracteres mentales que presuponen estas profesiones, caracteres que se han infiltrado después en su filosofía.

Las ideas que preocupan a un mecánico son principalmente dos: la sencillez y la práctica. Un buen mecánico trata siempre de obtener los esfuerzos máximos con los medios mínimos; ama las órdenes sencillas y las fórmulas claras. Su actividad se dirige, no a disputas ni a especulaciones, sino a buscar los medios para montar un engranaje, para disminuir los roces, para obligar a las fuerzas naturales al máximum de rendimiento. Estas cualidades mecánicas aparecen en Spencer desde sus primeros años.

Sus mayores simpatías intelectuales son, en efecto, para las ciencias exactas en el conocimiento y para la no intervención en la vida. Dotado de poca memoria, poco apto

para el estudio de las letras, de la historia y de las lenguas; privado del sentido de la tradición y de la diversidad, se dedicó desde chicuelo al estudio de las matemáticas y de la física, y hasta la muerte sacó de estos estudios la tendencia a la simplificación, a la generalidad, a la unidad. Su tendencia a buscar una causa simple y única para todos los hechos — común, por lo demás, a todos los filósofos — y, sobre todo, su inclinación a cuidarse únicamente de la cantidad, del número de las variaciones y del carácter de la variación, le llevaron a la sistematización evolucionista, en la cual el simplicismo monista y cuantitativo de nuestro tiempo ha encontrado su manifiesto de elefante.

Si en la síntesis de lo cognoscible descubrimos en seguida al practicista, en la matafísica y en la moral aparece desde luego el hombre práctico, el **practical man.** Entre las razones de lo incognoscible, por ejemplo, hay la de quitar de en medio las disputas teológicas y científico-religiosas, que hacen perder tanto tiempo a los ingleses y, aparentemente, con tan poco fruto.

La familia de Spencer era una especie de museo religioso: había, entre vivos y muertos, hugonotes, metodistas y anglicanos. El padre de Herbert era cuáquero, su madre metodista, un tío anglicano y otro tío secuaz de la secta ascética de Cambridge. Había asistido a funciones religiosas distintas, a disputas teológicas de todos los tonos. Pensaba, por eso, que sería hermoso prescindir de tantas disputas que nos hacen perder tanto tiempo, que se refieren a cosas que no se pueden probar y que no sirven para nada en los intereses terrenales.

No podía negar de un golpe, en un pueblo como Inglaterra, el mundo de lo divino; pero, como hombre práctico, quiso sacudirse de él, hacer que no se hablase de él, pero que todos estuvieran de acuerdo al menos en afirmar que existe. Su agnosticismo es una de las manifestaciones de su practicismo. Pero esto tal vez se observa mejor en sus ideas sociales. Las que pueden reducirse a una sola: el individualismo. En otras palabras: ausencia de intervención de la autoridad social en los asuntos humanos, esto es, liberalismo en economía, semianarquismo en

política, aversión a las leyes contra la naturaleza, esto es, a los rozamientos entre las cosas y la voluntad humana Spencer, redactor jefe del **Economist**, secretario de una sección de la liga carlista, antisocialista decidido, conservó toda su vida su odio por las leyes que proceden de la colectividad, esto es, por todas las limitaciones de la libertad individual, la cual, estando determinada por el interés propio, es más apta para sacar partido de las cosas. Creía, por lo demás, que las leyes naturales eran inimitables y en el fondo óptimas, y tenía poco apego a las leyes humanas que querían completar a la naturaleza.

No quería, como experto mecánico, que se diesen choques de fuerza ni rozamientos entre las leyes naturales y las leyes sociales, entre las cosas del mundo y la voluntad humana. Ya veremos después cómo este individualismo es mucho más aparente que real, y cómo esta concepción de la naturaleza, demasiado optimista, envuelve una idea demasiado pesimista del poder humano. Pero es innegable, por otra parte, que la intención antilegislativa y antiestatista de la mente spenceriana está inspirada, en ésta como en otras cuestiones, de preocupaciones prácticas de un practicismo de poca vista.

Tales eran los fondos espirituales que el ex ingeniero Spencer aportaba a la filosofía. En Inglaterra y en América, donde los mecánicos salen adelante, fué fructífera su **Filosofía de mecánico desocupado**. Y Spencer prefirió planos de volúmenes y esquemas de teorías a trazados de líneas férreas. Vivió una vida calmosa y tranquila, algo triste por las enfermedades nerviosas y la ausencia del elemento femenino, algo dichosa por las conversaciones, los viajes y los deportes. Durante muchos años este casto solterón se preocupó de su salud, de la pesca y de la filosofía sintética. Su salud resistió hasta los ochenta y dos años, y su pesca fué aprovechada, sobre todo en Escocia, donde encontró abundantes truchas de agua corriente. En cuanto a su filosofía, su satisfacción no fué menor, y tal vez creyó, como tantos otros productores y vendedores de sistemas, que había escrito el último capítulo de la historia de la filosofía.

Trataré de persuadirme a mí mismo y de persuadir a los demás qué poco nueva y qué poca filosofía fué su voluminosa y jactanciosa síntesis.

II

LA FILOSOFIA DE UN MECANICO

El más alto deber del buen mecánico es el de hacer que todas las partes y partículas de sus máquinas caminen de perfecto acuerdo. Debe procurar que todas las piezas encajen entre sí exactamente; que los engranajes sean perfectos; que los movimientos sean armónicos y regulares. Debe obtener la máxima coordinación entre los elementos y los movimientos de los elementos. No construye el mecánico aquello que no sabe manejar.

No acusaré a Spencer de haberse sustraído a este sagrado deber. Siendo filósofo, ha conservado intacto su amor a la armonía. Toda su vida teórica es de arbitraje y de transacciones; coinciliaciones entre la ciencia y la religión, entre lo externo y lo interno, entre el idealismo y el realismo, entre Locke y Kant, entre la moral y la vida, entre Humboldt y Bentham, entre el individuo y la sociedad.

Tenía horror por las antítesis, por las discordias, por los contrastes. Cuando dos cosas o dos teorías se levantaban frente a frente, aparecía Spencer con su larga cara de **maître d'hôtel**, se sentaba como árbitro y buscaba con premura un hilo, un pasadizo, un puente, una palabra, una fórmula para llegar a la conciliación. Algunas veces rompía el hilo, cedía el puente, la palabra era equívoca y la fórmula insignificante; pero Spencer no se curaba de tal cosa y continuaba su papel de hombre bueno con toda la heroica tranquilidad de los imbéciles.

Su método consistía generalmente en colocar en medio de los dos términos de la antítesis un **tertium quid** bifronte que mostrase en las dos caras una indulgente son-

risa de conciliación. Tales fueron, por ejemplo, lo incognoscible entre la ciencia y la religión y la herencia del **a priori** entre el empirismo y el criticismo.

Lo incognoscible se volvía a la derecha y decía a los creyentes con aire confidencial: —Amigos míos, tenéis razón, hay un misterio en el mundo, y este misterio está en mí.—Pero luego lo incognoscible se volvía a la izquierda y decía a los sabios: —Queridos muchachos, tampoco os equivocáis vosotros cuando afirmáis que no existen sino fenómenos, y que por encima de ellos hay un misterio del que no es cosa de ocuparse.

La misma política seguía entre Kant y Locke, susurrando al primero: —El **a priori** existe, existen categorías que llevamos dentro de nosotros mismos al nacer.

Y murmuraba al segundo: —Estas categorías son innatas para nosotros, pero no lo fueron para nuestros primeros antepasados, que las extrajeron de la experiencia.

Tengo para mí que este método puede ser excelente cuando se trata de pacificar a los pueblos cansados de litigios seculares y prontos a renunciar a todo análisis y a reposar su cabeza sobre la almohada del compromiso: pero es una manifiesta ridiculez para el que quiere examinar cara a cara los problemas sin miedo y sin cansancio. El método consiste en imaginar algo que no se conoce y que no existe, y en ponerlo en medio, con las manos extendidas, para ligar dos tesis contradictorias en un mismo circuito de verdad. Pero lo que no existe ni significa nada no puede ser un lazo poderoso; los fantasmas no pueden unir con sus manos de sombra cuerpos de carne y hueso.

He hecho, a propósito de Kant, la crítica de lo incognoscible y no quiero repetirme; pero las diferencias no son tantas ni tan grandes que diferencien el fondo común y la común y fundamental antítesis, la afirmación de un mundo del que se declara conocer la existencia y las manifestaciones del pretendido absolutamente e indefiniblemente incognoscible.

Las cosas — dice Spencer — son manifestaciones del incognoscible incondicionado. Pero el conocimiento de una cosa equivale a conocer sus cualidades, sus efectos, su mo-

do de ser y de actuar. Conocer una cosa es prever lo que hará. Ahora bien: si el cognoscible es el conjunto de manifestaciones del incognoscible, si es el conjunto de sus efectos, de sus productos, resulta, o que conocemos el incognoscible, o que no le conocemos. O el incognoscible forma parte del cognoscible, o el cognoscible participa del incognoscible.

Estas deducciones no se han hecho para consolar a aquellos buenos hombres que veían en el agnosticismo el único medio para impedir el divorcio entre la ciencia y la fe. Muchos de ellos han visto que esta coincidencia no era en el fondo sino silencio. Spencer prohibía a los teólogos y a los metafísicos que hablasen de ciertas cuestiones, y con una metáfora muy frecuente llamaba paz al silencio, ya que es imposible toda disputa sobre cosas de las que no se habla. De este modo, la mudez se convierte en la más alta virtud filosófica.

Aunque el incognoscible fuera posible y concebible, Spencer no podía vanagloriarse de haber puesto de acuerdo a la religión y a la ciencia. Por una razón sencillísima: Spencer no sabía lo que era la religión. Para él, no era más que una teoría del mundo, una cosmogonía, una filosofía: **leaving on the acompanying moral code, which is in all cases a supplementary growth, a religious creed is definable as an A PRIORI theory of the Universe.**

En toda la religión hebraica y judía no acierta a ver más que los primeros versículos del **Génesis.** Todo lo demás — moral, revelación, amor, sentimiento — no existe, no es más que una **quantité négligeable.**

Esta concepción tan angostamente intelectualista demuestra cómo el viejo mecánico intelectualista no ha sido nunca un espíritu religioso, cómo no ha experimentado nunca la sensación de una promesa superior, invisible, pero cierta; aquel sentimiento de acuerdo con el Universo, de seguridad inexpresable; aquella fe en la realidad de un mundo más grande y verdadero que el mundo actual; aquella excitación a una vida más pura, más seria, más en "alto estilo", que constituye la vida religiosa. Las religiones son "diseños" de vida grande y feliz, oficinas de fuerza moral, armaduras dogmáticas, pero variables, de un

especial tipo de vida. Pueden contener metafísicas, pero las metafísicas están sobre aquellas que son diversas entre sí y no son el núcleo, el fuego y el centro que les da vida y eficacia.

Bajo distintos nombres, con diversas cosmogonías, pueden existir almas religiosas equivalentes. Todo puede vivirse religiosamente: hasta la vida de la carne. La sensualidad bestial de Rabelais tiene reflejos místicos, porque llega al máximum de su energía, y la sensualidad moral de Tolstoi, del que llaman Merejkousky el santificador de la carne, llega al misticismo del amor. Cada pasión, cada idea, cada creencia, puede alcanzar el estado religioso. La religión no es algo aparte de las demás cosas; es un grado del espíritu humano, una temperatura más alta, en la cual puede fundirse todo: la esfera de Platón y la esfera de Pascal.

Cada religión es, pues, el revestimiento de una vida más grande y más digna. Las cosmogonías que implican no son más que expresiones transitorias de un conjunto de sentimientos que son de todos los tiempos.

Ser religioso significa reconocer una potencia superior que queremos alcanzar, y no significa tener ideas abstractas sobre la constitución del Universo.

Para conciliar la ciencia y la religión haría falta mostrar la identidad entre los sentimientos de paz y de fuerza que forman la carne viva y la sangre viva de la religión, y aquellos otros sentimientos que sirven de guía al hombre de ciencia.

La conciliación de Spencer es, a lo más, entre la metafísica y la ciencia; pero como la metafísica es una ciencia en formación, y toda ciencia implica una metafísica, el acuerdo es difícil y no resuelve cosa alguna.

Esta conciliación es tanto más sospechosa en cuanto que se ha realizado acudiendo a las abstracciones máximas.

El acuerdo — afirma Spencer — está en la verdad más abstracta de la una y de la otra **(Firts Principles, 7)**, y ya es sabido que la conciliación, por medio de los conceptos generalísimos es de una peligrosa facilidad. Basta ampliar el sentido de una palabra hasta lograr meter en

ella el término contrario, y está hecha la conciliación. Spencer ha tomado la palabra misterio y nos ha hecho creer que la ciencia de los hombres religiosos en un mundo espiritual es el conjunto de los términos inconcebibles de la metafísica científica. Pero no se dió cuenta de que para el creyente el mundo divino no es un misterio, en el verdadero sentido, sino que es más bien la realidad verdadera, en la que cree más que en la realidad material, y no ha visto, por lo demás, que las ideas últimas de la ciencia (fuerza, tiempo, etc.) son inconcebibles y misteriosas cuando se estudian como definiciones dogmáticas, pero clarísimas cuando se interpretan pragmáticamente, esto es, como nombres de ciertas clases de hechos, sucedidos o previstos. El concepto de materia es misterioso cuando se quiere dar de él una definición esencial, cuando queremos referirnos a otro concepto más general, pero es clarísimo cuando se llama materia a todo aquello que preveo opondrá resistencia a ciertos movimientos míos.

Spencer, en suma, no ha conciliado nada, y su incognoscible, producto de la ingenua necesidad de suponer algo de fijo y permanente bajo el fluir de los fenómenos, y de que éstos son los efectos o los productos, no vale mucho más que su hermano mayor; el nóumeno. Kant tenía la excusa de saber lo que quería salvar: la moral; pero Spencer tiene la agravante de no saber lo que quería salvar: la religión. El burgués y el mecánico no han ganado la partida, pero el primero merecía la derrota menos que el segundo. Spencer, que no quiso leer nunca la **Crítica de la Razón Pura,** hubiera aprendido algo de Kant.

III

LA MECANICA DEL ESPIRITU Y EL ESPIRITU DE LA MECANICA

Pero dejémonos, una vez más, del incognoscible y del nóumeno. La gloria de Herbert Spencer no está cierta-

mente en haber dado un nombre nuevo a un fantasma familiar a los pensadores.

Aunque haya sido el inventor del "realismo transfigurado", y el primer importador de la obscura noción de la herencia en la teoría del conocimiento, su ambición mayor no estribó nunca en importar nuevas luces en las tinieblas antiguas de las cuestiones primeras.

Quería ser más bien el hombre de lo concreto, el filósofo de la naturaleza, el descubridor de la gran ley de las cosas.

Tal fué, o por tal pasó al menos.

Una vez encajonado en su sistema lo incognoscible, no se ocupó más que de lo cognoscible, y ya saben todos el resultado de sus investigaciones: la Evolución.

La idea de la evolución existía antes de Spencer, como el agua de alquitrán existía antes de Berkeley. Pero el mérito del uno y del otro fué el de hacer popular y universal lo que había sido hasta entonces mal y poco conocido. En los presocráticos ya se encuentran intuiciones evolucionistas bastantes explícitas, y esto demuestra que la evolución no es—como afirmaba Spencer—el fruto de la madurez del espíritu humano, sino más bien una de las concepciones más naturales que los hombres hacen de la actividad del mundo. Estas intuiciones no han sido aplicadas de propósito a ninguna esfera particular del pensamiento, no habían sido consagradas en un enunciado bastante obscuro y bastante complejo para que nos diésemos cuenta de su importancia.

Spencer filósofo en un tiempo en que se comenzó a hacer lo primero y él comenzó a hacer por su cuenta lo segundo. La primera idea no la tuvo probablemente ni de los naturalistas griegos ni de los franceses, más cercanos a él, sino de la economía política. De ésta aprendió que lo que caracteriza el progreso es la **división del trabajo.** Quiso estudiar si también este principio tenía aplicación exacta en biología, y las teorías embriológicas de von Baer le envalentonaron y le persuadieron.

La economía y la biología eran asaz distintas para inducir a Spencer a proseguir sus extensiones y sus generalizaciones, y en los **Principles of Psychology** (1855)

trató de explicar la vida del espíritu con las ideas del desarrollo y de la diferenciación.

El haber llegado a estas ideas antes de que apareciese el gran libro de Darwin (1859), fué para él siempre un gran título de gloria, y se puede insinuar que el éxito de lo que se llamó darwinismo no le linsonjeó cosa mayor. Había, en efecto, una hermosa diferencia entre la modesta tenacidad de Darwin, que, como un Dios, esperó tranquilamente los resultados de experiencia que debían durar años y más años, y la temeraria agilidad con que Spencer extraía de un hecho insignificante un hilo para coser todo el mundo.

A Spencer, pues, no se le puede llamar más que irónicamente el científico de la evolución, pero se le puede llamar sinceramente el filósofo de ella. Gracias a los esfuerzos de esta afortunada palabra, desaparecieron las **révolutions** del siglo XVIII, los **Entwickelung** de los metafísicos alemanes y el Progreso de los ideólogos e idealistas de la primera mitad del siglo XIX; la evolución actuó de específico infalible de las cuestiones difíciles, de milagrosa agua de alquitrán para todos los infortunios de la mente. Spencer tuvo la fortuna de hacer de la palabreja el patrón obligado de todas las investigaciones históricas, el motivo permanente de todas las teorías naturalistas, la **mot de la fin** de todas las fes y de las filosofías todas.

¿Qué es, pues, esta ley luminosa y maravillosa cuyo encanto dura todavía en toda la cultura de la raza blanca? Todos conocen, gracias a los manualetes de los neófitos, la forma que ha dado Spencer a esta vieja concepción.

Para él todo el Universo se explica con el tránsito de lo homogéneo a lo heterogéneo (evolución), y en el retorno de lo heterogéneo a lo homogéneo (disolución).

"La evolución es una integración de materia — dice el célebre enunciado — acompañada por una disipación de movimiento, durante la cual la materia pasa de una homogeneidad incoherente, indefinida, a una heterogeneidad definida y coherente, durante la cual el movimiento contenido padece una transformación paralela". La disolución,

naturalmente, es lo contrario: es absorción de movimiento y disipación de materia, que conduce de la heterogeneidad a la homogeneidad.

He aquí el texto: "**Evolution is an integration of matter and concomitance dissipation of motion: during which the matter passes from and indefinite, incoherent homogeneity to a definite, coherent heterogeneity; and during which the retained motion undergoes a parallel transformation**". (First Principles, ch. XVII, 145).

Estudiemos, por un momento, la evolución. Significa el tránsito de lo homogéneo a lo heterogéneo, de lo indefinido a lo definido, de la confusión al orden. Homogéneo no significa cosa distinta de idéntico, de igual a sí mismo, sin diversidad, y heterogéneo lo que está separado, lo que es diferente y vacío.

Podemos, pues, traducir lo homogéneo en lenguaje lógico y llamarlo general, o mejor todavía, universal, y hacer lo mismo con lo heterogéneo, y llamarlo particular. Hay, pues, una cosa sola, única, indefinida, y hay cosas múltiples, diversas, definidas. La ley spenceriana nos dice que esta cosa única se convierte en cosas múltiples, diversas, definidas, o lo que es igual, que el mundo es el tránsito de lo universal a lo particular, de lo único a lo diverso. Cuando una cosa igual se convierte en una cosa distinta, tenemos la evolución; cuando varias cosas diversas se funden en una sola, tenemos la disolución. El mundo va de lo único a lo diverso y de lo diverso a lo único. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que hay cosas iguales y cosas desiguales, que las cosas desiguales se convierten en iguales y las iguales en desiguales.

¡Este es el grande, el profundo, el maravilloso descubrimiento de Herbert Spencer!

La fórmula a que me he referido, a pesar de sus gruesas palabras de integración y de desintegración, no contradice, en modo alguno, esta interpretación humildísima.

Concentrar, integrar, significa formar muchas combinaciones, complicar, diversificar; entrar en movimiento significa obrar, cambiar, diversificar también. Quiere de-

cir que integración de materia y diversificación de movimento, disipación, no significan sino producción de diferencias, como la disipación de materia (disipación de bastantes agregados, separación) y absorción de movimiento (quietud) significan derivación a la unidad. Ni en lenguaje físico ni en lenguaje lógico se encuentran más en la célebre fórmula.

Es demasiado poco semejante revelación. Que hubiese cosas iguales y cosas diversas, que las primeras se convirtieran en diversas y la diversa en iguales, era algo tan sabido, que los filósofos no se cuidaron de decirlo. Mejor hubiera sido otra cosa: explicar cómo sucede este pasaje de lo homogéneo a lo heterogéneo y de lo heterogéneo a lo homogéneo. Pero eso no lo ha hecho Spencer ni lo han hecho otros, sencillamente porque la explicación era imposible. Se puede decir que tal cosa que parecía homogénea, separada o combinada con otras, es un conjunto de cosas distintas; se puede describir cómo una colección de cosas diversas se funde, por influencia de otras, en una cosa única e idéntica; pero es imposible formular una ley de todos estos tránsitos y cambios que sea universal, válida para todos los casos, y, al mismo tiempo, demasiado específica para no convertirse, como la de Spencer, en un simple **truism.**

Surgir de lo nuevo, de lo diverso, aparecerá siempre como algo nuevo y prodigioso. No vemos más que contactos y repulsiones de cosas, y en estas aproximaciones y en estas separaciones sucédense cambios. De estos cambios no nos podemos dar, metafísicamente hablando, razón alguna, porque son hechos últimos en los cuales se precisa construir sin preguntar estúpidamente el más acá y el más allá, y cada intento de revelar el secreto de estas transformaciones, o es un salto en el mundo de lo imaginario y de lo inconcebible, o se reduce, como en el caso de Spencer, a la ingenua afirmación de que suceden estas transformaciones.

La teoría evolucionista no es, en resumen, mucho más científica que la creacionista, si nos fijamos bien. La causa es un antecedente semejante al de otros efectos se-

mejantes y nada más. El abismo entre un estado del objeto y del que le sucede permanece siempre obscuro. La hipótesis creacionista salta por este abismo. Imagina un gran antecedente, Dios, que tiene un gran subsiguiente, el mundo. La hipótesis evolucionista es más lenta e hipócrita e imagina una infinidad de grados, de sucesiones, de efectos y de antecedentes para explicar el nacimiento de las cosas. El milagro, si queremos llamar así a lo que no podemos dar una respuesta categórica, existe en las dos teorías; pero la creación nos da el milagro de una vez, con un escenario más grandioso y más poético, mientras la evolución nos da el milagro lentamente, tímidamente, poco a poco, en pequeñas dosis.

La dificultad que Spencer quería superar era mucho más grande de lo que se presenta al que quiere explicar la producción de nuevos heterogéneos cuando existen otros.

En efecto: Spencer debe ascender lógicamente al primitivo y elemental homogéneo, de donde debe brotar el enorme gran ejército de heterogéneos que pueblan el Universo.

Explicar cómo este único homogéneo se diferenciaba cuando no existía sino él, puede ser un **tour de force** de la alta escuela hegeliana; pero no basta escribir un cierto número de palabras con letra mayúscula para satisfacer a todas las inteligencias.

O todo era homogéneo en principio, y entonces no se comprende cómo cambia una parte de este homogéneo desde el momento en que no podría ser influenciado más que por partes idénticas al mismo, o era heterogéneo desde el principio, en cuyo caso no es cierto que los heterogéneos procedan de los homogéneos, y tenemos que explicar el origen de este heterogéneo primitivo.

La instabilidad de lo homogéneo, de la que habla con bastante frecuencia Spencer, no se comprende cuando se admiten desde el principio manifestaciones distintas de la fuerza incognoscible, esto es, se comprende cuando se crea que lo heterogéneo existió primero: **the several parts of any homogeneous aggregation are necessarily exposed to different forces that differ either in kind or amount and**

being exposed to different forces they are of necessity differently modified. (First Principles, § 149). Comenzando por afirmar la existencia de esta diversidad es fácil llegar al fin.

¿Cuál es la razón de la fortuna de la doctrina spenceriana, visto su escaso valor especulativo? Es fácil adivinarlo: se trata de una razón religiosa. Los hombres necesitan ciertas concepciones teológicas, y aquellos que desprecian las antiguas se arrojan con mayor avidez en los brazos de las nuevas.

La evolución puede servir, de alguna manera, para sustituir a Dios. Esto basta para hacerla simpática a los hombres cultos y semicultos que no tienen el valor de llamarla por su antiguo nombre.

Hemos visto cómo la evolución parece la ley misma que gobierna todas las cosas; cómo, convertida en un ente racional, realiza las funciones de lo universal de todo cuanto sucede, y cómo Spencer la ha dado, entre otros, el cuidado de llevar el orden y la coherencia al mundo confuso e incoherente. Es, pues, la creadora y la ordenadora, algo así como el **Nous** de los mesocráticos y el **Logos** de los alejandrinos. Tenía ya bastante para ocupar el puesto de Dios, y Spencer le acercó a la Providencia cristiana, dándole por misión la de difundir la perfección y la felicidad por el mundo.

Examinando los varios caracteres de la evolución, escribe Spencer: **"a warrant for the belief that Evolution can end only in the greatest perfection and the most complete happiness".** (First Principles, § 176).

¡La vuelta al paraíso terrestre, la llegada del reino de Dios!

Este perfume teológico, no sospechado de los naturalistas irreligiosos, y la comodidad didáctica del esquema evolucionista, son las únicas cosas que han hecho de un **truism** mal expresado una de las fes más vivas y fecundas de nuestros padres.

IV

EL INDIVIDUALISMO EN SPENCER

Herbert Spencer fué llamado muchas veces el "Aristóteles de los tiempos modernos". En él no había solamente un mecánico y un metafísico, sino un biólogo, un psicólogo, un sociólogo, un moralista, un físico. Todas sus encarnaciones tuvieron gloria y fortuna.

No quiero ocuparme ni de su biología, ni de su psicología. Sé perfectamente que los **Principles of Sociology** es uno de los más sugestivos y mejor construídos de sus libros y que en ellos dió forma por primera vez a teorías e hipótesis que andaban esparcidas y diseminadas en la ciencia de sus tiempos. Lo que hay de nuevo en aquel libro es la parte especulativa, olvidada hoy, y la organización, que tiene méritos didácticos, pero que no puede sustituir por sí sola al valor filosófico.

Sus **Principles of Sociology** tienen un valor histórico como documento de la evolución de las ideas evolucionistas; pero fuera de la idea central del paso de lo simple a lo complejo, puesta como armazón de toda la vida espiritual, no hay ningún punto de vista particular que resulte victorioso hasta la hora presente.

Spencer estaba muy encariñado con su idea de la inteligencia como producto de la adaptación de lo interno a lo externo, pero cuando escribió que la **conformity of the inner to the outer order is that in which intelligence consist** (1) no adelantamos cosa mayor, ya que se trata de saber en qué consiste esta **conformity** de qué modo podemos juzgarla nosotros, que no conocemos más que el **inner.** Esta conformidad ¿quiere decir imitación y previsión exacta, posibilidad de acción? ¿Quién lo sabe? También su famosa tesis del origen experimental del **a priori** es

(1) **Principles of Psicology.** London, William and Norgate, 1870, segunda edición, vol. I, pág. 410.

harto enigmática. El conocimiento — afirma — se forma, poco a poco, con la adaptación del espíritu a las cosas. Esta adaptación produce ciertos hábitos que se transmiten con la herencia y acaban por volverse **a priori** categorías que en los primeros tiempos fueron empíricas. La explicación es ingeniosa, pero no concluyente, porque hace pensar en dos cuestiones difícilmente solubles: primero, por qué misterio el objeto, supuesto heterogéneo del sujeto, toma por primera vez esta forma del conocimiento; y en segundo lugar, cómo es posible la transmisión hereditaria de las impresiones acumuladas, cuando la herencia es uno de los hechos más obscuros, considerada atómica y fisiológicamente.

Estas teorías, que han tenido media hora de gloria y de adoración, no son tan importantes que merezcan que nos detengamos en sus puntos de vista sociales y morales, a pesar de la influencia práctica que han tenido.

No quiero hablar de la sociología organicista, sino de las opiniones sobre las relaciones entre el hombre y la sociedad que constituyeron lo que se llamó el individualismo spenceriano.

Estas opiniones son harto populares hoy mismo, y no es cosa de repetirlas; todos conocen sus teorías sobre la función social del egoísmo, sobre los males del Estado y sobre la conveniencia de que coincida la moral con las leyes de la naturaleza. Pero no todos se han dado cata de que estas opiniones y teorías son, si no precisamente lo contrario, algo muy distinto del individualismo. La mente de Spencer no podía estar orientada sinceramente hacia la verdadera autonomía del individuo, esto es, de lo que es distinto y personal. Como todos los filósofos, tiene instintos monistas y la evolución le sirve para demostrar la identidad primitiva de todas las cosas, y para probar cómo crece, en su desarrollo, la procedencia entre todas las cosas (1).

Spencer ha combatido el Estado, es cierto, pero lo ha

---

(1) **"From the lovest living forms upwards, the degree of development is marked by the degree in which the several parts constitute a cooperative assemblage".** (FIRST PRINCIPLES, ch. XIV, N. 115.)

combatido en cuanto **funciona mal**, no en cuanto es limitación de libertad aunque funcione bien, de limitación más grande cuanto mejor funcione. Ha combatido el Estado, pero no ha combatido ni la sociedad en general, ni los varios grupos humanos, ni todas las demás formas de esclavitud colectiva, consciente o inconsciente, de que somos víctimas todos los hombres.

Ha justificado el egoísmo, pero en cuanto sirve de estímulo a la acción, que, después, coordinado con la sociedad y encaminado a beneficio de los demás por medio de los sentimientos egoaltruístas, contribuye al mayor bienestar del mayor número.

Su individualismo era tan imperfecto y tan rudimentario, que no comprendió que no puede haber para los individualistas verdaderos, de actos, no de palabras, más que dos caminos: el de la revolución completa (la anarquía) y el del dominio de pocos (el imperialismo). Combatió estas dos concepciones de la vida humana y no quiso reconocerlas como hijas legítimas de sus tímidos postulados libertarios.

Quien no puede convertirse en libre único. en fuerte único, se hace revolucionario; quien espera ser el único fuerte y el único libre, se convierte en César. Los que quedan en medio, ansiando, esperando, entre el Evangelio y la lucha por la vida, como Spencer, no son verdaderos individualistas. Son, como lo fué Spencer, pedantes Hamlet de la semi-inteligente burguesía conciliadora.

No fué esta la única vileza teórica de Herbert Spencer.

Tuvo otras más graves.

Otra vileza se encuentra en la idea que impregna toda su moral y que puede formularse en este imperativo: "Haced que vuestras acciones sean las que la natualeza permite. Quered lo que quieran las cosas". ¿Cuál es el sentido de esta moral? El consejo de no separarse de los actos de la naturaleza, de obedecer sus leyes, de no seguir otros consejos sino aquellos que ella misma pueda espontáneamente satisfacer. Esta moral es la moral de la **no intervención**, de los brazos cruzados, de las manos quie-

tas, del positivismo resignado, de la impotencia para modificar el mundo y todas sus leyes. El hombre es bueno, el mundo es óptimo, la Naturaleza es sabia: estas tontas paradojas de Rousseau resuenan todavía en esta moral de contemplativos y de bellacos.

El mismo individualismo, el respeto a todos los hombres, ¿no es, por ventura, una forma de esta no voluntad de modificar las cosas, de esta tenacidad en contraponer el hombre al mundo y el espíritu a las cosas, como una potencia activa, modificadora y creadora?

Spencer y todos sus precursores e imitadores — entre estos últimos Federico Nietzsche — han olvidado que entre las leyes de la Naturaleza hay una que arrastra al hombre a cambiar lo que le rodea, a adaptar las cosas a él en vez de adaptarse el hombre a las cosas.

La nueva biología (Quinet) demuestra que la característica de los vertebrados está en el esfuerzo para no modificar sus condiciones internas con los cambios del exterior; y la nueva filosofía, entrevista por algún soñador poco conocido (Novalis) trata de hacer práctica y real la misión soberbia del Hombre-Dios, patria y creador de las cosas.

Spencer, con su evolucionismo moderador, con su universalismo sordamente hostil a la personalidad, con sus preferencias por las conciliaciones y por el orden, con su moral de inercia y de impotencia, es uno de estos enemigos que debe desbaratar y sofocar la nueva filosofía con la más despiadada violencia.

FEDERICO NIETZSCHE

I

LA DEBILIDAD DEL POETA

¡Con cuántas telas, con cuánto aparato, con cuánto bombo, con cuántos trinos graciosos ha tratado de esconder Federico Nietzsche su triste secreto! ¡Con qué involuntaria malicia ha dado para fondo de su pensamiento un escenario grandioso de proporciones heroicas, con valles hondísimos y altas montañas, con cavernas obscuras y animales heráldicos! ¡Qué diabólico acompañamiento de rugidos de leones, de gemidos de viento, de zumbidos de volcanes y de carcajadas histéricas!

Pero nada de esto le ha servido. A pesar de las imágenes y de las alegorías, a pesar de los amplios horizontes escenográficos y de los crescendos de las sinfonías, se ha descubierto el secreto de Nietzsche. En una palabra — en una sola e insignificante palabra — está el secerto de Nietzsche: en la palabra DEBILIDAD.

¿De qué os sonreís? ¿De qué os maravilláis? ¿Tal vez porque Nietzsche ha hecho la apoteosis del poder y ha compuesto himnos a la fuerza? ¡Por eso mismo os aseguro yo que fué un débil en toda la melancólica extensión de la palabra! Pero no solamente por esto, sino por otras razones que diré en seguida.

Me avergonzaría deshacerme de la filosofía de Nietzsche con cuatro palabras, técnicas o sentimentales, sobre el abuso de los narcóticos, el reblandecimiento hereditario y la parálisis progresiva, como han hecho para salir del paso muchos hombres serios, médicos o no.

Es imposible prescindir, sin embargo, de la salud del filósofo, que fué pésima desde 1870 hasta su muerte. Osciló siempre entre la excitación y la depresión, entre las convalecencias y las recaídas, atormentado por crisis de neuralgias, de debilidad, de fiebre, que tuvieron sus efectos, reconocidos por el mismo Nietzsche, sobre su actividad mental. De muchacho estuvo siempre delicado y enfermucho; de hombre, después de la enfermedad cogida en las ambulancias de Metz, estuvo siempre enfermo.

Esto nos explica muchísimas facetas y muchas posiciones de su pensamiento. Los hombres no aman ni la debilidad ni las enfermedades: aquellos que las poseen las odian violentamente. Los fuertes no construyen teorías para exaltar la fuerza, los sanos no escriben el elogio de la salud, los alegres no predican las excelencias del baile y de la risa. Solamente los débiles — los débiles ambiciosos — anhelan mayor fortaleza por el dolor de no tener el más pequeño átomo de fortaleza real y actual; los enfermos que tienen continuamente alzas y bajas, convalecencias y recaídas en sus dolencias, comprenden la gran importancia del cuerpo y de la salud del cuerpo; solamente los melancólicos sienten la necesidad de aconsejarse a sí mismos y de aconsejar la alegría a los demás. Solamente los débiles, los enfermos, los tristes, tienen el miedo, el terror y casi la obsesión de la flaqueza, de la enfermedad, del abatimiento, de todo lo que recuerda, en una palabra, su estado. Los fuertes, los sanos, no sienten repugnancia al entrar en los hospitales, al visitar las salas anatómicas y los campos de batalla; pero los que se ven amenazados o minados por un morbo cualquiera, se espantan y hasta se impresionan leyendo un tratado de patología.

El origen de la glorificación del cuerpo, de la rehabilitación de la carne y su corolario, esto es, el odio de la enfermedad y de la debilidad, que son los puntos culminantes de la filosofía nietzschiana, se deben investigar, tengo

para mí, en la debilidad y pobreza orgánicas del filósofo.

El gesto heoico de Nietzsche ha sido el de querer reaccionar contra su debilidad, queriendo negarla con la teoría, o tal vez superarla, a fuerza de fe, en sus contrarios. Se me antoja que el pensamiento de Nietzsche es un caso clásico de aplicación involuntaria del **Will to Believe.** Sintiéndose flaco y enfermo, Nietzsche ha querido creer en la energía y exaltar la salud con la secreta esperanza de conquistar la una y la otra. ¿No celebramos lo que queremos poseer y no lo que poseemos?

Pero la reacción nietzschiana contra la debilidad ha sido puramente verbalista y por eso queda, aunque haya tratado de anularla, como antecedente principal de su filosofía. Nietzsche, como tantos otros de su casta espiritual, ha hecho la teoría de la no teoría, ha llamado a la acción con la inacción, ha hecho la literatura y la retórica de la realidad y del acto. Ha mostrado una vez más su debilidad no acertando a hacer, verdadera y concretamente, en el modo, con la acción, las cosas que teóricamente creía superiores. ¡Qué distinta su vida de profesor de griego y de poeta vagabundo de la que él soñaba para su superhombre belicoso y dominador! Su sueño de una nueva civilización ha quedado encerrado en las palabras. En lugar de un creador de nuevas formas de existencia, ha sido un desesperado y solitario "investigador del pensamiento".

El no ha sabido, él, el admirador de César y de Bonaparte, adueñarse prácticamente de **lo que es.** Como aquellos cristianos y utopistas a los que insultaba y despreciaba constantemente, él también se ha refugiado en lo que **no es,** en lo por venir. "El presente y el pasado sobre la tierra — ¡ah, amigos míos! — he ahí lo que es para mí insoportable; yo no podría vivir si no fuese un vidente de lo que está por venir" (XI, 205), hablaba Zarathustra, aquel que dice ser "un puente para lo por venir" **(eine Brucke zur Zukunft).** Ha querido enseñar a los hombres el "sentido de la tierra", pero no ha sabido aprender el "sentido del presente". Se ha preocupado, como todos los que viven a disgusto en la realidad, de "sobrepujar", de "superar", de "ascender", de andar "hacia el más allá" y de conocer "el más arriba" **(uber).**

Ha presentado sus libros como preludios del porvenir, y ha gozado pensando en los discípulos y en los lectores que le saldrán dentro de trescientos años. Ha consolado su impotencia presente con vuelos poéticos hacia los horizontes más lejanos, y ha escondido su incapacidad de obrar con el centelleo de sus profecías.

¡Si hubiese al menos proclamado siempre, en su filosofía, la necesidad de hacer y de cambiar! Por el contrario, hasta en las teorías más abstractas, donde hubiera podido compensar su ineptitud para el esfuerzo con alguna hermosa voluntad de trastornador, la sombra de su debilidad se extiende sobre las metáforas enérgicas de sus fragmentos. No sólo se reconoce incapaz de cambiar en seguida lo que existe concretamente, refugiándose en lo futuro, sino que afirma la incapacidad general de cambiar lo que existe. Su teoría es, como veremos luego, la de **aceptar** la naturaleza. Lo que es natural es bueno: los instintos son sagrados, las necesidades del cuerpo son intangibles. El hombre debe convertirse en un trozo de naturaleza y no debe preocuparse de su mejoramiento. Todo lo que tenemos que hacer en la actualidad es destruir todo lo que los hombres han creado para modificarse (morales, leyes, etc.), dejando en libertad a la Naturaleza.

¿Cómo alejarnos de la sospecha de que esta **renuncia** para la modificación no derive de un obscuro sentido de **impotencia** para modificar, de una radical persuasión de debilidad ante las cosas, los instintos y las pasiones?

Tanto más, cuanto que esta impotencia de Nietzsche se manifiesta, no sólo en el fondo de su pensamiento, sino en la forma externa de expresarlo. Su volubilidad (señal de fácil cansancio), que le hace preferir la forma fragmentaria y aforística; su incapacidad para elegir entre todo lo que escribía, que le hizo publicar una gran cantidad de pensamientos inútiles y repetidos; su repugnancia a sintetizar, a construir, a organizar, que da a sus libros el aspecto de mercados orientales, atascados de harapos viejos y de telas preciosas apiñadas y mezcladas sin orden, son otros tantos argumentos que nos invitan a pensar en una ausencia del **imperium** mental, reflejo de la debilidad general de nuestro filósofo.

Pero la prueba más concluyente de esta flaqueza consiste, según creo, en su incapacidad para ser, verdadera y auténticamente, **original.** Las formas más altas y difíciles de originalidad son, seguramente, estas dos: hallar nuevas interpretaciones y soluciones de problemas antiguos, o ponerse nuevos problemas y descubrir senderos completamente desconocidos. Nietzsche, por el contrario, ha elegido la forma de originalidad más cómoda y factible: la destrucción de las doctrinas existentes y la vestidura brillante y rebuscada de pensamientos antiguos. Frente a los cristianos que buscan la vida del espíritu, ha loado a la carne; frente a los moralistas que buscan el bien, ha ensalzado el mal; frente a los pesimistas que reniegan de la vida, ha hecho su elogio de la vida. Ha dicho que **no** donde los demás dicen que **sí,** y que **sí** donde los demás dicen que **no.**

Ha sido un eco formidable, pero un eco. Cuando ha sido un eco verdadero, no ha querido repetir con el mismo tono las voces de Calicles y de Heráclito, o las más recientes de Stirner o de Guyau. Sirviéndose de su cultura de humanista y de poeta, las ha coronado de rosas y las ha gorjeado maravillosamente, de tal modo, que los primeros que las oyeron creyeron que se trataba de voces nuevas salidas del desietro y no de voces de ecos que retumbaban sonoras en las grutas de Zarathustra.

El que amaba, de palabra, las empresas difíciles, ha seguido los caminos **más fáciles** y menos fatigosos, y no ha sabido ni dar una nueva respuesta a las viejas preguntas, ni preguntar a los hombres una cosa nueva. Su filosofía ha sido de pies a cabeza, la confesión y la proyección de la debilidad de su vida.

II

LA EXALTACION DEL INSTINTO

El pensamiento de Federico Nietzsche nos ofrece el espectáculo singular de una casi completa unidad de doc-

trina a través de todas las galas de una imaginación, de una retórica, de una argucia perfectamente incansables en preparar nuevas metáforas.

Desde **Geburt der Tragoedie** (1871) o desde antes quizá, desde **Homer als Wettkaempfer** (1867), hasta **Will zur Macht** (1888), que debiera haber sido su gran testamento doctrinal, Nietzsche vivió bajo la obsesión de tres o cuatro ideas que repitió, comentó, demostró, amplificó, destruyó y redujo a la nada, sin lograr cambiarlas ni acrecentarlas.

En unos libros las ha expresado tímidamente y en otros líricamente; en ciertos períodos, ha querido afirmar con la fría sutileza de un dialéctico, y en otros con la tralla zumbadora del satírico. Las ha susurrado con la glacial ironía de los cínicos razonadores del **dix-huitiéme siécle**, y las ha gritado con toda la emoción soñadora de aquellos rapsodas coronados de oro de que nos habla Platón. Aparte los medios de expresión, los cambios teóricos son bien pocos; se ha limitado, a lo más, al desarrollo de ideas apenas apuntadas en principio, o a atenuaciones de ideas apresuradamente proclamadas y aplicadas.

Por estas razones, no creo imposible, como muchos han creído, dar una idea de conjunto, fiel y sistemática, de la filosofía de Nietzsche, la cual, dejando aparte las ingeniosas y de vez en cuando ociosas digresiones, puede exponerse breve y simplemente de este modo.

Los cristianos y los pesimistas están equivocados: la vida tiene razón. No es verdad que la vida sea una carga ni que tengamos que renegar de ella. No la huyamos tampoco. Solamente, para hacerla digna de ser vivida, debemos **aceptarla** completamente como es. No tratemos de limitarla, de constreñirla, de mejorarla. Resignémonos a la vida, **a toda** la vida. No huyamos ni de las malas pasiones ni de los instintos peligrosos. Fuente de sabiduría es el instinto... El instinto no se engaña nunca. Todo lo que hagamos por instinto es bueno. **Alles Gute is Istinkt** (VIII, 93).

El hombre, haga lo que haga, no peca jamás. No reprimamos nuestras tendencias primordiales. Respetemos al cuerpo, que es nuestro verdadero señor. Ocupémonos de él más que del mejoramiento del alma o de la fantástica vi-

da del espíritu. El cuerpo es sagrado. Debemos prescindir de toda moral ante sus exigencias (1).

Los verdaderos sabios no son los moralistas, sino los hombres primitivos, los hombres de instinto, los muchachos, los sátiros, los salvajes, los bárbaros y —¿por qué no? — los delincuentes. Debemos buscar y exaltar la vida plena, completa, rica, exuberante, pródiga, tropical, ascendente, y debemos perseguir, desterrar, suprimir todo lo que tiende a empobrecernos, a rebajarnos, a limitarnos, a aprisionar la vida. Debemos, pues, cantar la guerra, la rapiña, la agresión, todo lo que se llama inmoral y peligroso. Debemos luchar contra la moral, la ley, la costumbre, la regla y el imperativo.

Y no solamente debemos aceptar toda la vida, sino todo el mundo, toda la naturaleza.

Debemos amar las cosas como son: efímeras, pasajeras, mudables y fugitivas, diversas entre sí en el espacio, diversas en el tiempo. Y debemos odiar todo lo que quiere empobrecer el mundo, como la filosofía con sus conceptos abstractos; todo lo que quiere encadenar el mundo, como la lógica que se reputa a sí misma como la moral de la naturaleza; todo lo que tiende a destruir el mundo, presente y vivo, afirmando que no es el mundo verdadero, el mundo real, pero existiendo dentro de él otro que es el mundo de la unidad, de la estabilidad, de la verdad más verdadera, de la realidad más real.

De modo que hay, por un lado, en el sistema nietzschiano, **aceptación** de lo que existe, y por el otro, **supresión** de lo que impide la libre expansión de lo que existe.

Mas la liberación del hombre y del mundo — el hombre de la moral, el mundo de la filosofía —no puede ser más que un momento transitorio, un puente de pasaje, una posición inicial. Hay que crear la nueva ley, escribir las "nuevas tablas" de valores... preparar el advenimiento de la vida más libre, más rica y más alta. Esta será la misión de la nueva raza, de la ansiada estirpe de los hombres, que

---

(1) **Hinter deimen Gedanken und Gefiihlen, mein Bruder, steht ein maechtiger Gebieter, ein unberkannter Weiserdar heisst selbst. In deinenz Leib wohnt er, dein Leib ist er** (VI, 47).

realizará una especie de místico ideal de la flor de la humanidad redimida.

No basta aceptar el mundo como es, no basta aceptarlo una sola vez. Hay que aceptarlo y desearlo con alegría, por centenares y millares de veces, por una infinidad de veces, siempre igual al infinito, como enseña la temible doctrina del Eterno Retorno.

Amor a la vida y odio al pesimismo y a la moral. Amor a la diversidad y odio al intelectualismo y a la filosofía. Hasta aquí la primera parte del sistema. Esperanza y preparación de la raza superior; esperanza y deseo de la repetición perpetua del mundo: he aquí la segunda. Nunca ha salido Nietzsche de aquí.

Presentada de este modo, sin la **toilette** poética que tiene esta filosofía en las obras de Nietzsche, demuestra pronto su parentesco con aquella filosofía que llegó a general estimación entre 1870 y 1880, en el tiempo en que aquellas obras fueron pensadas y publicadas. Creo que la más expresiva definición que se puede dar de la filosofía de Nietzsche es ésta: **Una transfiguración ditirámbica del naturalismo evolucionista.** Nietzsche ha dicho, en hermosos versos alemanes, lo que otros han dicho en detestable o mediana prosa francesa o inglesa; pero nada más.

El positivismo nació como reacción al vaporoso pesimismo romántico. Contra las fantasías idealistas de la metafísica había nacido el materialismo del siglo XVIII.

Había comenzado también la rehabilitación de la carne contra el espíritu, que había dado una importancia cada vez mayor a las que se llamaban primero las "bajas funciones fisiológicas" o las "viles necesidades animales". Nietzsche, con su apoteosis del cuerpo y con sus continuos viajes a la fisiología para explicar los hechos más altos y refinados del espíritu, siguió la senda trazada. Remontándose al cínico Diderot, encontró en el camino al apóstol de la vida de la Naturaleza, a Juan Jacobo Rousseau, al que maltrata con gusto de vez en cuando, pero del que tomó, quisiéralo o no, la idea fundamental de la vuelta a la Naturaleza y la crítica a la civilización opresora e hipócrita.

En el positivismo encontró Nietzsche, prescindiendo

del fisiologismo, otra doctrina que le sirvió muy mucho para su aceptación de la vida: me refiero al determinismo. Le sugirió la idea de no soñar con un cambio de las cosas humanas y le dió la justificación del bien y del mal. Taine había dicho que el vicio y la virtud son secreciones como el vitriolo y el azúcar, pero nos insinuaba que prefiriésemos la virtud y el azúcar al vicio y al vitriolo. Nietzsche va más allá y no se toma el trabajo de refutar lo que es natural y necesario que se refute.

No menos evidentes son los influjos evolucionistas en la fisolofía nietzschiana. La teoría de la evolución sugirió a Nietzsche dos ideas: la posibilidad de la formación de un ser tan superior al hombre como el hombre es al mono, y la glorificación del medio, del instrumento **(Wille zur Macht)**, esto es, la preferencia dada al **poder hacer** respecto al **acto,** idea que se encuentra expresada netamente en los análisis psicológicos de los primeros éticos de Inglaterra. Su simpatía por los sentimientos guerreros deriva de la biología darwinista; su aceptación de los instintos primitivos de la naturaleza humana corresponde a la obediencia de las leyes de las cosas, de Spencer. Ambos, Spencer y Nietzsche, esperan cambios en lo futuro, pero los dos quieren que el hombre incline la cabeza ante lo que necesariamente existe.

Estudiemos también las afinidades de Nietzsche con el positivismo contemporáneo, con el monismo.

En efecto: Nietzsche, separándose en esto de la mayoría de los filósofos alemanes, era amigo de lo particular y de lo diverso y tenía un desprecio de buen tono para las hipótesis universalistas de los metafísicos tradicionales. Observándolo despacio se nota que dentro del sistema de Nietzsche hay un monismo escondido y refinado. En el pensamiento nietzschiano se encuentran dos manifestaciones monistas: la Vida y el Eterno Retorno.

En Nietzsche, la vida (o sus equivalentes, el Instinto y la Voluntad), ocupan el mismo puesto que dentro de Schopenhauer tiene la voluntad. Ella es todo. Todo lo explica. Su exaltación es la finalidad del hombre. Todas las cosas están al servicio de la vida, todas las cosas son manifestaciones particulares de la vida. Ella es el criterio

supremo. Lo que le sirve es bueno; lo que le molesta es malo (VIII, 218).

Y no basta. El mundo se compone de cosas diversas fugitivas, pero estas cosas se repiten idénticas infinitas veces. La unidad del mundo no está en el espacio, sino en el tiempo. El mundo no es único, pero el mismo mundo se repite infinitamente, siempre idéntico a sí mismo. El monismo, arrojado de un lado por los instintos empíricos y fenoménicos de Nietzsche, vuelve a entrar por otro bajo las apariencias del Eterno Retorno.

No falta nada, pues, para clasificar a Nietzsche como un buen positivista, acompañado, como sucede siempre, por un evolucionista y por un monista. La silosofía de Nietzsche es, si se quiere, una traducción y una continuación de la Spencer. El ingeniero inglés y el helenista alemán están más próximos de lo que ellos mismos pudieran imaginarse.

Esta aproximación es para mí señal de mal agüero, aunque Nietzsche me presente sus doctrinas maravillosamente con imágenes y metáforas. Una hermosa poesía no basta para salvar una filosofía antipática. Puede ser una atenuante, pero no de tal guisa que alcance la gracia completa por mi parte. Y ahora me preparo a fallar la sentencia contra el eterno convaleciente que ha escrito, entre tantos libros, un **Goettzen-Dainmertug.**

III

¿CONCLUSIONES?

Pero pensándolo mejor, ¿a qué sentenciar? Una filosofía como la de Nietzsche no es criticable y condenable como uno de tantos palacios racionales que forman las ciudades filosóficas de Alemania y de otras partes.

Estamos frente a una afirmación de gustos personalísimos, hecha para fines higiénicos y terapéuticos, por medio de letanías líricas y de escarceos aforísticos.

Las preferencias del filósofo son inatacables: ninguno podría insultar a Nietzsche porque guste más de Julio César que de un asceta del desierto, o porque sienta la necesidad de una nueva especie de animales, libres de toda traba ética y anhelantes de más altos destinos.

La única cosa criticable es, pues, el **modo** con el que ha querido expresar estos gustos y estos ideales. Los modos de expresión de Nietzsche son dos: el poético y el dialéctico. El examen del primero corresponde a los críticos literarios, y yo creo de buena gana con ellos que **Also sprach Zarathustra** es el más bello poema que se ha escrito en alemán después del **Fausto.**

Si se hubiera limitado a cantar y proclamar sus amores y sus iras en magníficas estrofas ardientes y mordedoras como las que nos conmueven y nos exaltan leyendo ciertas páginas suyas, sería admirable Nietzsche por todos conceptos y podríamos poner como epitafio a su obra aquellos versos que se encuentran en su magnífico **Lied der Schwermuth:**

...Nur Nazr! Nun Dichter,
nur Buntes redend,
Aus Nauen Larven bunt herauschreiend
Herumsteigend auf hieguerischen Worth-Bruecken,
Auf Bunten Regonlogen,
Zswischen falschen Himmleln
Und falschen Erden.

Pero no ha querido ser solamente poeta. Si primero habló como filólogo, luego quiso pasar como filósofo.

Evidentemente, ha querido ser considerado sobre todo como filósofo — un filósofo que tiene poco respeto por la filosofía y poquísimo por los filósofos —, un filósofo que no estima la lógica y que odia la moral, pero que es, no obstante, filósofo. Y como filósofo, como hombre que quiere expresarse de cierto modo, Nietzsche es criticable por todas sus partes.

Las críticas que pueden hacerse decorosamente a Nietzsche, no tratándose de doncellonas pudorosas o de vestales de la razón, son críticas de **método.**

No me ocuparé de si las cosas de Nietzsche son o no

preferibles a otras; trataré únicamente de averiguar si los medios que emplea para llegar a ciertos resultados y para demostrar sus afirmaciones, están adaptados a su función.

La diferencia entre este género de críticas y el que combate la substancia de las cosas, no el modo de expresarlas, no es, hablando con entera claridad, tan grande como a alguno se le pudiera antojar.

Cuando se critica el método hay que servirse de los resultados del método, como cuando criticamos a una máquina tenemos que referirnos a los objetos que produce. Por otra parte, cuando se critican en serio las teorías no se hace otra cosa que demostrar, o que están contradichas por otros hechos, o que derivan de análisis insuficientes. Se trata, pues, de hacer ver que hay en ellas faltas lógicas y deficiencias de observación.

Todas las críticas que no pertenecen a este género son contraposiciones puras y sencillas de gusto a gusto, de valuaciones a valuaciones, de intereses a intereses.

Las críticas de método son las solas verdaderas críticas, porque colocan al juez en una situación imparcial, al menos aparentemente, a la de un hombre que teniendo que juzgar a una compañía de tiradores, no se ocupa del color o de la distancia de los blancos, sino de la aproximación de los tiros a los blancos.

Tomado por esta parte, Nietzsche no puede escaparse, porque desde el punto de vista del método, su obra es una de las más deplorables que han nacido en los últimos tiempos. Nietzsche ha sido, después de Schopenhauer, el más anglofrancés de los filósofos alemanes, uno de los menos deformados por la hidropesía conceptual de sus colegas connacionales. Habituado por los franceses al amor de las cosas finas y sutiles y por los ingleses al de las cosas concretas y limpias, no pudo desechar de su mente toda la niebla teutónica.

El primer signo lo tenemos en la indeterminación en que deja precisamente las cosas que son el eje de sus elucubraciones: la vida, el instinto, la potencia.

Cuando habla de la vida, no sabe más que adjetivarla briosamente, llamándola "plena", "rica", "desbordan-

te", "total", "pródiga", "tropical", "ascendente", cuyos adjetivos parecen indicar que Nietzsche quiere "toda" la vida, en todas sus formas.

Si se tratase de un ideal cuantitativo, tales adjetivos estarían más en su lugar, porque estaría bien todo aquello que contribuyese a acrecentar el capital de la vida, sin tener en cuenta si el acrecentamiento consistía en monedas de oro o en acciones de bajo precio. Continuando la lectura, nos damos cuenta de que Nietzsche no acepta indiferentemente cualquiera forma de la vida, sino que odia ciertas cosas que petenecen por definición a la vida, como el amor al prójimo, el deseo de imponer ciertas leyes a los demás, etc.

Existen, pues, exclusiones; parece que no toda la vida es verdaderamente vida; parece que existe una jerarquía ante las varias manifestaciones vitales. Pero una jerarquía supone un criterio que decide cuáles son legítimas y cuáles no. Este criterio no puede deducirse de la idea de cantidad y de abundancia, porque ésta consiste en aceptar todas las variedades y aptitudes posibles. Tampoco puede nacer este criterio de la idea de "ascensión", porque está subordinada evidentemente a un fin último, que en este caso ignoramos.

Lo mismo, en definitiva, sucede con el instinto que representa en la doctrina nietzschiana algo equivalente al **Dios ignoto.** El instinto, que parece una cuerda de la voluntad schopenhaueriana con lo inconsciente de Hartmann, que posee, según Nietzsche, la suprema sabiduría y la bondad perfecta, no sabemos qué es ni cómo hemos de obrar para obedecerle. Hay, en efecto, en un mismo hombre instintos opuestos que luchan y entre los cuales hay que elegir. ¿No se da, en efecto, esta incompatibilidad y diversidad de instintos que ha dado lugar a la existencia de la religión, de la moral, de la ley? Si los instintos estuvieran de acuerdo entre sí, no existirían seguramente tantos medios para corregir y extirpar algunos, cosa que tanto enoja a Nietzsche. Nietzsche no ha pensado en otra cosa: en que aquellos instintos son, a veces, solidificaciones de viejos hábitos producidos por los juicios y por la razón. El modo de los instintos es, en parte, el estadio cristalino de

la razón. Nietzsche, tan enemigo de la lógica y de la razón, ha corrido el riesgo, elogiando los instintos, de elogiar los razonamientos cristalizados.

Tampoco la idea de potencia aparece con perfecta felicidad en la doctrina nietzschiana. Voluntad de potencia es, a lo que dice el buen sentido, voluntad de cambiar. Ahora, no basta poder cambiar; hay que saber cómo y qué cosa hemos de cambiar y en qué dirección han de verificarse los cambios. Nietzsche no ha dado nunca una respuesta clara a estos problemas. La que ha dado consistió en afirmar que la voluntad de cambiar es todo aquello que sirve al acrecentamiento de la vida. Pero todo esto restringe considerablemente la idea de potencia. El hombre necesita no solamente conquistar y poseer, sino suprimir y desembarazarse de obstáculos.

Esta indeterminación, tan propia de la fraseología superficial que pasa por profunda entre los alemanes y entre los imitadores de los alemanes, torna a encontrarse en el examen de las cuestiones particulares. La mente fatigada de Nietzsche no analizaba bien esa cuestión, y se contentaba exponiendo y sosteniendo la primera respuesta que se le venía a la boca. Nunca se dió cuenta del enorme contrasentido que tenía su lamentación de las ideas instintivas y bárbaras, anteriores a todo lazo y a toda moral. Si solamente los instintos dominaban entonces, la cosa iba bien para Nietzsche. No se comprende cómo surgió y de dónde la primera ley o la primera moral que disturbó aquella edad de oro que procediesen las cadenas de los instintos. Tampoco de los débiles. Un régimen de aquel género no podían tolerarlo éstos. Si ellos hubieran dominado, hubiera sido porque los fuertes se habrían enflaquecido y entorpecido, sin saber cómo y por qué. El origen de las primeras limitaciones permanece, queda, pues, inexplicado, como continúa pareciéndonos la potencia que los débiles, los esclavos, demostraron, según Nietzsche, imponiendo a los modernos, a los señores, su voluntad. Imponer a los fuertes el valor de los débiles, ¿no es, por ventura, una de las pruebas más maravillosas de potencia? Esta prueba la dió el Cristianismo, según Nietzsche. Después de esto, ¿cabe llamarla la doctrina de los impotentes?

La superficialidad de la mente de Nietzsche se demuestra en el estupor y en la gran fe que tuvo en la idea del eterno retorno. Esta hipótesis no solamente era vieja —se remonta a los pitagóricos—, sino que es un absurdo para quien no lo considere únicamente como un mito enderezado a fines morales. Dados ciertos principios indemostrables (como la infinitud del tiempo), no es preciso prever la representación de una disposición idéntica de los elementos del mundo: primero, porque es imposible formar una serie infinita de combinaciones con un número determinado de elementos; y segundo, porque dada la posibilidad indefinida de lugares en el espacio, son posibles infinitas posiciones distintas en el espacio aunque se trate de sistemas semejantes de elementos.

El mismo apresuramiento de examen aparece en las críticas de Nietzsche sobre el cristianismo, que considera harto erróneamente, como la doctrina de los enfermos y de los ineptos.

Leyendo el Evangelio nos percatamos fácilmente de que el cristianismo es, al menos en la persona de su fundador, un esfuerzo magnífico para suprimir a los débiles y a los enfermos que atraen la rabia y las chanzonetas del anticristiano Nietzsche. Cristo vino al mundo, no sólo para dar la paz del alma y para anunciar el reino de los cielos, sino en calidad de aportador de salud y de fuerza, como aquel que reconoce la naturaleza del mal, del pecado, y huye de la ciencia y de los doctores y de la hipocresía de los fariseos.

Cuando liberta al endemoniado (**San Marcos**, 1,23 y siguientes); cuando multiplica los panes (**Ib.**, VI, 34 y siguientes); cuando cambia el agua en vino (**San Juan**, II); cuando permite ponerse de parte de los cansados y oprimidos (**San Mateo**, XI, 28) y ordena a los apóstoles que expulsen a los malos (**Id.**, X, 8), y apenas resucitado, pide comer (**San Lucas**, XXIV, 40), y, sobre todo, cuando nos demuestra, con su ejemplo, que el dolor y la muerte son tan terribles para salvar el mundo entero, o lo que es igual, que la alegría y la vida son bienes y que privarse de ellos es el bien mayor que puede hacerse a Dios, nos

demuestra que se cuida de las cosas del cuerpo y que estima la vida terrenal. Cuando afirma que Dios hace salir el sol lo mismo para los malos que para los buenos (**San Mateo,** V, 45); cuando demuestra a los moralistas que quieren juzgar demasiado (**Id.,** VII y siguientes); cuando quiere que todos, buenos y malos, sean invitados al banquete (**San Mateo,** XXII, 10); cuando perdona a la adúltera (**San Juan,** VIII), reconoce implícitamente la **naturalidad** de los llamados malos instintos. Cuando compara a sus discípulos a los pájaros del cielo y a los lirios del campo (**San Mateo,** VI, 25 y siguientes), y ensalza a los niños (**Id.,** XI, 25; XVIII, 3; XIX, 14), demuestra que comprende la superioridad de los seres naturales y primitivos sobre las reglas y las preocupaciones de los pedantes y de los fariseos.

Personalmente, Cristo no tiene inconveniente en mostrar sentimientos que se consideran como no cristianos. Anuncia que ha venido a traer la guerra, no la paz (**San Mateo,** XX, 34), insulta e injuria ferozmente a los fariseos (**Id.,** XXIII, 13; **San Lucas,** IX, 41; XI, 39 y siguientes); amenaza con venganzas (**San Lucas,** XXII, 12); aconseja a los discípulos que se provean de espadas (**Id.,** XII, 36); nos anuncia que el reino de los cielos lo conquistarán los violentos (**San Mateo,** XI, 12). ¿Qué más podía desear Nietzsche?

Su odio por el Cristianismo derivaba de una especie de rivalidad o de miedo que puede sorprenderse en ciertos pensamientos suyos. Lo combatía por una especie de rencor contra este intento de sustituir los nuevos rencores a los viejos. Por una extraña y anacrónica causa, Nietzsche estaba por los fuertes de tipo pagano. Me atrevo a sostener que sus críticas contra el cristianismo obedecían a un motivo semejante al que él atribuía al Cristianismo: el miedo.

Nietzsche era, en el fondo, un espíritu muy cristiano. Por alguien ha sido llamado "presbítero decadente", con toda justicia. El ideal del superhombre corresponde al ideal de Cristo. La aceptación del mal corresponde a la cristiana aceptación del dolor, el sacrificio de los inferiores a la vida futura superior, al sacrificio de la vida actual la

beatitud en la vida futura. Los superhombres se parecen, prescindiendo de los guardianes de la república platónica, a los monjes soldados, a los Templarios y a los Caballeros de Malta. Nietzsche llegó a escribir que "quiere emplear su dinero de espíritu libre en fundar institutos sobre el tipo de los conventos". Apreciaba tanto los antiguos valores morales cristianos (verdad, amor, etc.), que quería perteneciesen solamente a una aristocracia privilegiada. Hay hasta semejanzas de forma entre sus obras y la Biblia Nueva. El **Also sprach Zarathustra,** ¿no es, tal vez, una parábola en cuatro libros, donde no faltan ni la cena, ni Cristianismo fué verdaderamente una de las fuerzas eficaces del mundo, y entonces Nietzsche debió explicar cóel asno, ni el valle terrible, ni la predicación apocalíptica?

Si Nietzsche hubiera reflexionado algo más, no hubiera calumniado tan obstinadamente al Cristianismo y no lo habría acusado tan ligeramente de haber destruído la civilización y haber convertido los hombres en enfermos. O el Cristianismo no ha sido comprendido ni seguido como Nietzsche reconoce algunas veces (1), en cuyo caso es estúpido acusarle de efectos que no ha podido producir, o el mo se originó aquella nueva aristocracia del clero, frecuentemente guerrera y agresiva, y cómo conservó tan alta la vitalidad de los pueblos cristianos; o miente la historia o miente Nietzsche: no cabe conciliación posible.

A la misma ligereza hay que atribuir su apología de lo falso y del error como útiles a la vida. Una proposición es verdadera en cuanto nos hace **prever** alguna cosa para obrar o para no obrar, es decir, que si hay útiles es que también son verdaderas, aunque algunos las reputen como falsas. Cuando se introduce el concepto de práctica, la distinción entre lo verdadero y falso cambia de aspecto, y se convierte en falso lo que no tiene sentido, lo que proporciona esperanzas que no se verifican, cosa que es perfectamente inservible. Por lo demás, hablando del error y de lo falso, Nietzsche ha demostrado una extraña ausencia de sentido histórico: declara contrarias a la vida cier-

---

(1) "... **in grunde gab es nur Einer Christen, in der starb auz Kreuz**", VIII, 265.

tas reglas y ciertas creencias que en otros tiempos y en otras circunstancias se adaptaban a la vida y que se han convertido en hostiles a ella porque han sido siempre las mismas, mientras ha cambiado la corriente vital a que servían de parapeto.

En este y en otros casos, Nietzsche ha dado pruebas de una estrechez inquietante, que se espacia en los más vastos ciclos.

El problema central de Nietzsche es, para usar una de sus frases favoritas, "humano, demasiado humano", ya que se detiene casi exclusivamente a considerar las relaciones entre los hombres y la potencia sobre los hombres, mientras el problema del poder es mucho más extenso y abarca el del poder del hombre sobre las cosas que, resuelto, podría disminuir en gran parte la importancia de las demás.

Otra prueba más grande de esta angustia mental nos suministra Nietzsche empleando, con harta frecuencia, aquel procedimiento crítico digno de los materialistas, que consiste en tratar de arrojar el descrédito y el desprecio sobre cosas consideradas como superiores, mostrando cómo derivan de cosas inferiores y mediocres.

La ciencia, por ejemplo, es una creación del instinto utilitario (1), la religión una forma de agotamiento y debilidad nerviosa (2), la conciencia es un efecto de la buena digestión (3), y así en otros casos. Este procedimiento es, como se advierte fácilmente, de reducido valor. No basta para demostrar la plebeyez y la bajeza de una cosa el hecho de que tenga como antecedente una cosa baja y plebeya. La espiga del grano, ¿no surge del maloliente estiércol?

Aun admitido el origen marcadamente animal de ciertas actividades elevadas del hombre, no se demuestra con ello que tales actividades no hayan conquistado una vida y una razón por su cuenta y que se hayan tornado independientes, con el tiempo, de sus progenituras. Por otra

(1) XV passim.
(2) VIII, 287 y sigts.
(3) VIII, 98.

parte, si el cuerpo, si la voluntad de potencia o lo que ha creado el conocimiento, significa que no podían menos de crearlo y que la ciencia era necesaria para sus fines, que, en otro caso, no hubieran alcanzado. ¿Pero es justo llamar esclava a una cosa indispensable? Un instrumento ¿no puede llegar a ser más perfecto que cuando se fabricó?

Como se ve, la superficialidad de Nietzsche le lleva a contradicciones de una ingenuidad vergonzosa. No quiero insistir en el hecho de que todo el sistema está encarnado sobre una contradicción fundamental, la misma que encontramos en Marx y en Spencer; esto es, que la tendencia a querer aceptar la naturaleza, el **statu quo,** sin beneficio de inventario, aceptando el mal, el dolor, la perversidad y la tendencia que lo lleva a querer cambiar las cosas, a querer modificar al hombre, a querer crear, en fin, una especie nueva, una raza inédita, un nuevo tipo de vida y de civilización. Esta antítesis entre la aceptación y el cambio, entre la adoración a lo que es aspiración, a lo que no existe, es, en cierto modo, el gusano secreto del pensamiento nietzschiano, que no sabe escoger entre el instinto y la selección. Su debilidad no le permitió grandes decisiones, como no le permitió análisis profundos. Ambas cosas le resultan casi imposibles por su irremediable debilidad y por su constante enervamiento. Todo lo que le quedó de energía lo gastó para gritar en bellas y fuertes palabras su deseo de salud y de fuerza, transformado en teoría redentora, y para tocar y volver a tocar algunos sagaces motivos con su postiza planta de sabio antiguo. Fué un delicioso narrador de mitos, un gentil trovador de canciones bailables, un delicioso **causeur** de malignidades anticientíficas y anticristianas. Pero toda su pasión, todo su lirismo y todas sus **agudezas** (1), no bastaron para convertirle en un buen filósofo. No sé qué valores suyos puedan o deban ser preferibles a los demás, pero sé a ciencia cierta que los métodos con los cuales ha querido romper filosóficamente las nuevas Tablas de la ley son antipáticos. No quiero decir si su causa ha sido o no la mía; lo que sí quiero manifestar es que ha sido un mal abogado

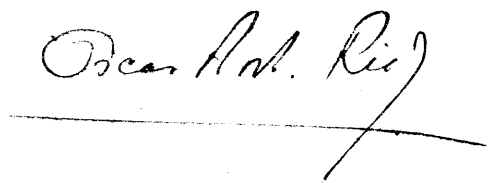
(1) Citado en castellano.—(N. del T.)

de su causa. ¿Ha sido un ascensor febril de montañas, desligado y descarado antes que los demás, que ha entonado los cantos de fiesta ante las auroras que no han iluminado las fiestas de los hombres? ¿O también fué una especie de bárbaro nacido antes de tiempo, perdido ante lo moderno, enfermo y turbado por la civilización, que se apoderó de la cultura más refinada para negarla, que glorificó con palabras los instintos al no poder vivirlos?

No sé si quiero decir esto.

Oigo sus cantos y sus gorjeos melodiosos con el mismo arrobamiento con que escucha el caminante los trinos del solitario ruiseñor. Pero cuando el ruiseñor se trueca en nuevo sabio que quiere enseñarme el único, el bueno, el verdadero camino, mi carcajada, mal reprimida, sacude todos los ecos y las sombras de la noche.

FIN



INDICE

	Págs.
PRÓLOGO	5
Hace falta leer este prólogo	11
MANUEL KANT	15
I.—El hombre	16
II.—El sistema	18
III.—La moral	21
IV.—El *a priori*	26
V.—El nóumeno	36
FEDERICO HEGEL	41
I.—El hombre	42
II.—El antirromanticismo de un romántico	45
III.—La obra maestra de lo inconcebible	51
ARTURO SCHOPENHAUER	67
I.—La vejez del hombre	68
II.—Cajón de sastre	71
III.—La voluntad y el dolor	79
AUGUSTO COMTE	85
I.—El hombre	87
II.—Comte, pontífice	89
III.—El credo de la nueva escuela	94

Pág's

HERBERTO SPENCER 111
I.—El ingeniero..... 111
II.—La filosofía de un mecánico..... 116
III.—La mecánica del espíritu y el espíritu de la mecánica..... 120
IV.—El individualismo de Spencer..... 127

FEDERICO NIETZSCHE..... 131
I.—La debilidad del poeta..... 131
II.—La exaltación del instinto..... 135
III.—¿Conclusiones?..... 140

Colección Mundo Nuevo Número 5

- Publica la mejor obra -
del insigne revolucionario

León Trotsky

LA REVOLUCION PERMANENTE

Libro consagrado a un problema estrechamente relacionado con la historia de las tres revoluciones rusas.

ESTE ALERTA

En el N.o 57 de "Colección Osiris" se publica

La estupenda y

última obra de

Giovanni Papini

DANTE VIVO

Soberbia traducción del
gran escritor español

MARIO VERDAGUER

«COLECCION OSIRIS»

Ha publicado en los números 55 y 56

María Antonieta

POR

Hilaire Belloc

Esta magnífica obra histórica, de cerca de 500 páginas de amena e interesantísima lectura, acrecentará sus conocimientos sobre los más sensacionales episodios de la Revolución francesa y le proporcionará momentos de agradable solaz.

Léala Ud. y no se arrepentirá de haberla adquirido.

Precio de la obra completa:

DIEZ PESOS

(2 voluminosos tomos)

PROXIMO NUMERO

Precio: TRES PESOS

Subscripción a 12 números.....	$ 35.—
Subscripción a 25 números.....	$ 65 —
Subscripción a 50 números	$ 120.—